

ISSN 0177-8706

30. Jahrgang 2014

1. Quartal

1/14



Forschung und Reflexion im Dienst der Mission

Aus meiner Sicht: Konstruktiv-kritische Gedanken zur Afem-Jahrestagung 2014 (Klaus W. Müller)	2
Weltchristenheit, theologische Ausbildung und Wissenschaft (Andrew Walls)	3
Evangelisation im Kontext des japanischen Animismus (Martin Heißwolf)	11
Chancen und Grenzen christlicher Aidsprävention Entdeckungen beim Vergleich christlicher und säkularer Curricula im Kontext ghanaischer Jugendarbeit (Susanne Knispel)	23
Die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums als Grundfrage des missionarischen Gemeindeaufbaus (Harald Brixel)	33
Erste internationale VEM-Konsultation zu „alleinstehenden Frauen“ (Beate Fütterer)	45
Rezensionen	50
Verleihung des George W.-Peters-Praxispreises	56



Arbeitskreis für evangelikale Missiologie

Aus meiner Sicht: Konstruktiv-kritische Gedanken zur Jahrestagung 2014

Die Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie für 2014 wurde vom Vorstand aus organisatorischen und zweckmäßigen Gründen mitten in die *Mission-Net*-Konferenz in Offenburg eingebettet, schon am 29.-30.12.2013. Für die Flut der Angebote und Themen bei mission-net erschien es praktikabel, dem AfEM einige Themen und Redner vorzugeben, die ins Gesamtkonzept passten und ein wissenschaftliches Segment für die Konferenz bildeten. Warum auch nicht? Ausgeschrieben und zugänglich waren die Tagungsthemen dann allerdings nur für aktive Leiter. Manche jüngeren Interessenten wurden vor der Tür abgewiesen. Schade eigentlich. Der AfEM war eben nur Gastgestalter bei der Konferenz. Deshalb lief auch alles „nur“ in Englisch.

Das ist für einen großen Erdteil (Südamerika) und große Teile anderer Kontinente nicht die erste (Fremd-)Sprache. Trotzdem akzeptieren wir besser: (nicht nur) die wissenschaftliche Sprache ist Englisch. Es war schon in Ordnung, dass alles mal in Englisch lief. Wir profitieren nur davon.

Einige Referenten von *Mission-Net* brachten internationale Bereicherung in Ergänzung zu den Beiträgen deutschsprachiger Missiologen. Leider hat keiner der Redner wirklich definiert, nach welchem Verständnis er/sie das Gesamthema „Missional concepts for European contexts“ (Missionale Konzepte für Europäische Kontexte) bearbeitet. Die unterschiedlich wertvollen Beiträge reflektieren, dass das Konzept noch in der Entwicklungsphase steckt, aber verheißungsvolle Ansätze für die Herausforderungen der Zukunft in sich birgt. Es würde zu weit führen, die Referate hier zusammenfassen zu wollen. Bestimmt wird ein Berichtsband (*mission reports* der *edition afem*) alle Vorträge zugänglich machen.

Für ein solch hochfliegendes Thema muss viel mehr Grundlagenarbeit geleistet werden.

Die Hoffnung für das Verheißungsvolle wurde jedenfalls geweckt; diese stirbt bekanntlich auch zuletzt. Die wenig durchgängige „rote Linie“ der Tagung lässt sich vielleicht damit entschuldigen, dass der

AfEM-Vorstand nicht allein für die Gestaltung der Tagung verantwortlich gemacht werden kann. Vielmehr war das ein Hinweis darauf, dass für ein solch hochfliegendes Thema viel mehr Grundlagenarbeit geleistet werden und man vorsichtiger zu Behauptungen und Lösungen springen sollte. Diese Basisarbeit habe ich am meisten vermisst: Eine solide theologisch-biblische Einordnung des Themas, von der Prinzipien abgeleitet werden können – Gottes Gedanken zuerst. In den vergangenen Jahrzehnten zeichnete sich die vor allem amerikanische Missionswissenschaft eher dadurch aus, dass sie ihre Strategien aus der Praxis, Notwendigkeiten und hochgerechneten Voraussichten ableitete. Die anschließend gesuchten passenden Begründungen aus der Bibel erscheinen dann eher theologisch gedrückt und gezwängt. Der Beitrag der deutschsprachigen evangelikalischen Missionswissenschaft sollte die unbeirrbar biblische Fundierung für Lösungsansätze in den Herausforderungen des Lebens, der Geschichte, der Praxis sein. So war das damals, als der Begriff „missionarisch“ in Mode kam, so sollten wir an die neue „missionale“ Begeisterung gehen. Sonst haben wir Mühe mit der Definition von Begriffen, die der Anwendung in Strategie (was? wohin?) und Methode (wie?) dienen sollen.

Der Begriff „missional“ ist ohne Übersetzungsbedürftigkeit und äußeren Anlass zu uns gekommen – umso undurchsichtiger und schwammiger ist er dabei geblieben. Aber er ist da, er wird verwendet, begeistert sogar, und auch Missionswissenschaftler geben sich alle Mühe, damit einen offensichtlich notwendigen neuen Trend anzuzeigen. Wir können nur hoffen, dass es eine Fortführung und Schärfung der Linie ist: Glaubensmission - evangelikal – evangelistisch - missionarisch – missional. Man darf gespannt sein, wie sich kritische Journalisten den Begriff zurechtlegen: Noch mehr in die Sektenecke gedrängt, oder „weltoffener“?

Prof. Dr. Klaus W. Müller, Ehrenvorsitzender des AfeM

Weltchristenheit, theologische Ausbildung und Wissenschaft

Andrew Walls

Wir stehen vor einer Transformation der theologischen Weltkarte aufgrund der demographischen Veränderungen, die sich aus dem Rückgang des christlichen Glaubens im Westen und dem großen Zustrom zum christlichen Glauben in anderen Teilen der Welt ergeben. Dieser Artikel fragt nach den die Implikationen für die theologische Ausbildung und christliches wissenschaftliches Arbeiten und stellt diese in den Zusammenhang mit zu geopolitischen, religions-demographischen, akademischen und theologischen Faktoren. Alles weist auf die dringende Notwendigkeit hin, dass sich christliches wissenschaftliches Arbeiten in Afrika, Asien und Lateinamerika weiter entwickelt und dass zunehmend afrikanische, asiatische und latein-amerikanische Christen Führungsrolle innerhalb der theologischen Ausbildung einnehmen.

Prof. Dr. Andrew Walls wirkte als Missionar in Sierra Leone und Nigeria. Seine reiche Unterrichts-Erfahrung an den Universitäten von Aberdeen und Edinburgh sowie an verschiedenen Institutionen in Europa, Afrika, Asien und den USA fand Niederschlag in mehreren wegweisenden Veröffentlichungen zur Mission aus der Perspektive der Weltchristenheit. Prof. Walls ist zurzeit Honorarprofessor an der University of Edinburgh, Professor für Missionsgeschichte an der Liverpool Hope University sowie Professor an dem Akrofi-Christaller Insitut in Ghana. Email: a.f.walls@edu.ac.uk.

Dieser Artikel erschien auf Englisch in der Zeitschrift Transformation (28/4). Die Übersetzung und der Abdruck erfolgt mit freundlicher Erlaubnis der Zeitschrift. Übersetzung von Meiken Buchholz.

In dem letzten halben Jahrhundert hat sich die theologische Weltkarte grundlegend verändert. Die christliche Bevölkerung in Afrika, der pazifischen Region Asiens und in Latein Amerika übertrifft zahlenmäßig bei Weitem die christliche Bevölkerung Europas und Nord-Amerikas. Wir beobachten Entwicklungsmuster im Wachstum und im Rückgang der christlichen Bevölkerung, die es wahr-

scheinlich machen, dass in absehbarer Zukunft zwei Drittel der Weltchristenheit in den Kontinenten des Südens und des Ostens leben. Die christliche Kirche ist heute multizentrisch und ihre Kraft-Zentren liegen weit über die Welt verteilt, sodass größere Missions-Initiativen an jedem Teil der Welt entstehen und sich zu jedem anderem Teil der Welt ausbreiten können. Dabei macht es keinen Unterschied, ob Mission ihren Ausdruck in Evangelisation, sozialer Aktion, theologischer Reflektion oder radikaler Spiritualität findet. Dies ist ein wichtiger Ausgangspunkt für unsere Überlegungen über globale theologische Ausbildung. Denn kirchliche Denkgewohnheiten, das Gewicht der Tradition und die Strukturen theologischer Institutionen tendieren alle dazu, die Tatsache zu verschleiern, dass die theologische Landkarte eine neue Gestalt angenommen hat. Diese neue Gestalt hat erhebliche Konsequenzen, nicht nur für die theologische Ausbildung, sondern auch für die theologische Wissenschaft, die sowohl der theologischen Ausbildung als Wissensquelle dient als auch durch die theologische Ausbildung weiterentwickelt wird.

Um einige der Wege zu bestimmen, in denen theologische Ausbildung und Wissenschaft in einer multizentrischen Kirche geschehen können, schlage ich in diesem Artikel vor, unseren gegenwärtigen Kontext von vier Perspektiven zu betrachten: die geopolitische Perspektive (denn Wissenschaft wird oft durch Zwänge gesteuert, die sich aus politischen Entwicklungen ergeben); die religions-demographische Perspektive (der Kontext von Religionswechsel und interreligiösen Beziehungen); die akademische Perspektive (die Welt des Lernens im Allgemeinen) und die theologische Perspektive (unter besonderer Berücksichtigung der Lage der theologischen akademischen Welt).

Zu Beginn ist es notwendig, die Förderung von Wissenschaft von dem Hervor-

bringen von Dissertationen zu unterscheiden. Auf jedem Kontinent gibt es bereits genügend Träger akademischer Titel, die keinen Deut zur Wissenschaft beigetragen haben. Es macht keinen Sinn, „akademische Fabriken“ in Afrika und Asien zu errichten – mögen diese auch noch so effizient sein –, die Leute in theologische Verrenkungen trainieren, die keine Berufung zur Wissenschaft empfinden und keine Leidenschaft für deren Ausübung haben (denn ohne das geht es nicht). Ein Leben für die Wissenschaft anzustreben, ist eine christliche Berufung, die ihren Platz innerhalb Gottes Mission für die Welt hat. Im Vergleich dazu ist das Erstreben von Doktor-Titeln nur Oberflächlichkeit.

Es gibt bereits genügend Träger akademischer Titel, die keinen Deut zur Wissenschaft beigetragen haben.

Der geopolitische Kontext

Der erste Kontext, den wir betrachten müssen, ist der geopolitische. Das 20. Jahrhundert markiert einen wichtigen Übergang im Weltgeschehen. Diejenigen, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts aufwuchsen, wurden in eine Welt hineingeboren, die von dem geprägt war, was ich an anderer Stelle die „große europäische Migration“ genannt habe.¹ Um das Jahr 1500 n. Chr. begannen die Europäer für ungefähr 450 Jahre, in wachsender Anzahl Europa zu verlassen, um sich in anderen Teilen der Welt anzusiedeln oder die dortige Geschichte zu bestimmen. Innerhalb dieses Prozesses schufen sie ganze neue Nationen, darunter einige so große wie die Vereinigten Staaten von Amerika oder

1 Andrew F. Walls (2008). „Afterword: Christian Mission in a Five-Hundred-Year Context“. In: Andrew Walls, Cathy Ross (Hg), *Mission in the 21st Century: exploring the five marks of global mission*. London: Darton, Longmann and Todd: 198-203.

die ehemalige Sowjetunion. Sie errichteten riesige interkontinentale Imperien. Sie transportierten eine große Anzahl von Afrikanern und zu einem geringeren Anteil auch Asiaten zu anderen Teilen des Globus. Sie erfanden neue Staaten, wie den Irak, und setzten deren Regenten ein. Sie diktierten zu weiten Teilen die Regeln des Welthandels. Ich, der ich in den 1920ern geboren wurde, wuchs in einer Welt auf, die von diesen Einflüsse geprägt war. Jedoch schon früh im 20. Jahrhundert hatte diese Welt begonnen zu implodieren. Der Wettstreit der europäischen Mächte im Ersten Weltkrieg war das erste Zeichen für den Zusammenbruch der Weltordnung, die die „große europäische Migration“ geschaffen hatte. Um die Mitte des 20. Jahrhunderts hatte sich die Migration auf ein Rinnsal reduziert. Die Schaffung des Staates Israel war vielleicht ihr letztes Aufblühen. Die westlichen Imperien zerbrachen ebenfalls und das frühe 21. Jahrhundert zeigt die Dämmerung – noch nicht die Nacht – der westlichen Mächte.

Tausend kleine Hinweise zeigen den unaufhaltsamen Aufstieg der asiatischen Mächte an. Gibt es einen Gegenstand, der einen größeren potentiellen nationalen Symbolwert hat als das Schweizer Taschenmesser? Doch dieses Taschenmesser scheint heutzutage in China zu einem Preis produziert werden zu können, bei dem kein Schweizer Produzent mithalten kann. Um ein anderes Beispiel zu wählen: Welch eine Ironie war es wohl in Chinas Augen, als die Europäische Union vor einigen Jahren um eine Pause in der Lieferung von chinesischen Textilien nach Europa bitten musste! Welch eine Umkehrung der Situation im 19. Jahrhunderts, als europäische Mächte mit militärischen Mitteln China freien Handel auferlegten. Die Zeit ist nahe, wenn Globalisierung nicht länger die Macht des Westens offenbart, sondern die mächtigen Ressourcen Asiens. Hier werden wir an das

Bild der großen Tiere in der Vision im siebten Kapitels des Danielbuches erinnert. Vor unseren Augen sehen wir, wie das große westliche Tier (das viele Hörner hat, von denen einige Münden haben, die Großes reden) näher an den Ausgang gestoßen wird. Es mögen weitere Tiere von anderer Art in den Mittelpunkt der Weltbühne treten, bevor der Menschensohn in den Wolken des Himmels kommen wird.

Von dem geopolitischen Kontext können wir daher ableiten, dass es gefährlich wäre, Strukturen für die Weltchristenheit aufzubauen, die von dem Fortbestand westlicher Mächte und Ressourcen abhängen. Wir erkennen auch, warum es weise ist, chinesische Ressourcen für die theologische Ausbildung und theologische Wissenschaft zu entwickeln. Vor allem aber zeigt sich der Wert von wahrhaft globalen christlichen Netzwerken, die nicht einfach nur bilaterale Beziehungen zwischen bestimmten westlichen Institutionen einerseits und bestimmten Institutionen in Indien oder China oder Korea andererseits widerspiegeln. Unser gegenwärtiger Kontext fordert uns heraus, multilaterale Beziehungen über die ganze Welt zu schaffen und theologische Ausbildung gewinnt durch das Entstehen von Interaktionen zwischen Afrika, Asien und Lateinamerika. Bei den theologischen Fragen, die sich aus Weltbildern in Afrika ergeben, gibt es umfassende Ähnlichkeiten mit den Fragen von Stammesgesellschaften in Indien, Myanmar und Thailand oder von Ethnien in den Wald- und Bergregionen des amerikanischen Kontinents und von pazifischen Inselbewohnern. Diese müssen in einem gemeinsamen Forum diskutiert werden und nicht nur auf regionaler Ebene.

Aber der geopolitische Kontext hat auch ein anderen Aspekt. Diejenigen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert geboren wurde, sind mit einer anderen Wirklichkeit aufgewachsen als ihre

Eltern. Ihre Welt wurde nicht nur von der großen europäischen Migration“ geprägt, sondern auch von der „großen gegenläufigen Migration“, in der seit der Mitte des 20. Jahrhunderts Menschen zu Tausenden von Ländern Afrikas, Asiens und Latein Amerika in westliche Länder gezogen sind, d.h. in Länder, die einst der Lebensbereich der europäischen Völker und ihrer Nachkommen waren. Dies ist ein Prozess, der sehr wahrscheinlich anhalten wird. Zunehmend sind die Gesichter Afrikas und Asiens in Amerika und Europa zu sehen, während sie einst eine weite Seereise entfernt waren. Dies verändert die ganze Dynamik des interreligiösen Dialogs und der Weltmission. Hindus, Muslime und Sikhs sind nicht länger Menschen, die irgendwo anders leben. Diese Tatsache verändert auch die Dynamik innerhalb des kirchlichen Lebens, denn es gibt eine große afrikanische und asiatische Diaspora in Europa und Nord-Amerika. Im Falle Nord-Amerika ist es faktisch so, dass diese Migration, insbesondere die Migration aus Lateinamerika, verhindert, dass der Rückgang des christlichen Glaubens noch merkbarer ausfällt.

Die „große gegenläufige Migration“, die so viele Afrikaner und Asiaten in der Westen gebracht hat, muss bei allen ernsthaften Überlegungen zur Weltmission und zur Entwicklung theologischer Ausbildung und Wissenschaft mitbedacht werden. Die menschliche Ressourcen der afrikanischen und asiatischen christlichen Diaspora, die Ausgebildeten und Akademiker, die in den Westen einwanderten, müssen nicht für Afrika und Asien verloren sein. Diese Menschen haben eine entscheidende Vermittlungsfunktion. Wahrhaft globales Denken in theologischer Ausbildung muss sicherstellen, dass auf der einen Seite afrikanische und asiatische Wissenschaftler, die gegenwärtig in Europa und Nord-Amerika arbeiten, die kulturellen und theologischen Verbindungen zu ihrer Heimat

aufrecht erhalten können. Auf der anderen Seite ist dafür Sorge zu tragen, dass sie für Prozesse zur Verfügung stehen, durch die afrikanisches und asiatisches biblisches und theologisches Denken in die dicht verknüpfte akademische Welt westlicher Theologie eindringen kann.

... in die dicht verknüpfte akademische Welt westlicher Theologie eindringen.

Der religions-demographische Kontext

Unsere zweite kontextuelle Überlegung ist religions-demographisch. Die „große europäische Migration“ fand in einem Zeitraum statt, in dem Europäer (und ihre Nachkommen, wie z.B. Nord-Amerikaner) die Christen in der Welt repräsentierten. Es war eine Zeit, in der die meisten älteren Formen des Christentums verschwunden oder sehr geschwächt waren. Doch die religiösen Auswirkungen der „großen europäischen Migration“ sind gemischt. Die Große Europäische Migration brachte den Hinduismus, wie wir ihn heute kennen, hervor. Sie schuf die Bedingungen für die rapide, friedliche Ausbreitung des Islam, bewirkte aber auch, dass Muslime sich in ihren Rechten beeinträchtigt und gekränkt fühlten. Sie führte zu einem großen Zuwachs der Anzahl von Christen in Afrika und Asien, sah aber zugleich einen signifikanten Rückgang des Christentums im Westen, insbesondere in Europa. Zwei Prozesse vollzogen sich gleichzeitig: der größte Zustrom *zum* christlichen Glauben in der Geschichte; und die schnellste Abkehr *vom* Glauben in der christlichen Geschichte. Die Abkehr hatte ihr Zentrum in Europa, der Heimat derer, die bis dahin die repräsentativen Christen gewesen waren. Der Zustrom fand in den übrigen Teilen der Welt statt. Ich muss die Leser dieser Zeitschrift nicht daran erinnern, dass die Mehrheit der Welt-Christenheit heute Afrikaner, Asiaten und Latein-Amerika-

ner sind und dass ihr Anteil an der Weltchristenheit beständig wächst. Zur Zeit gibt es Jahr um Jahr weniger Christen im Westen und mehr in dem Rest der Welt, und dieser Unterschied würde noch größer ausfallen, wenn nicht die „große gegenläufige Migration“ asiatische, afrikanische und latein-amerikanische Christen in den Westen brächte. Mit anderen Worten, das Christentum ist dabei, wieder das zu werden, was es ursprünglich war – eine nicht-westliche Religion.

Afrika kommt in diesem Bild eine besondere Bedeutung zu. Denn es war Afrika, wo während des 20. Jahrhunderts der größte Zustrom zum christlichen Glauben stattfand. Im 20. Jahrhundert änderte sich die Gestalt der christlichen Kirche radikaler als in allen früheren Jahrhunderten, mit Ausnahme des ersten Jahrhunderts. Die kulturelle und demographische Zusammensetzung durchlief eine Transformation. Die Anglikanische Kirche hat aufgrund ihre besonderen Struktur in den Debatten, die sie in der letzten Zeit über Sexualität führte, gezeigt, wie sich der demographische Wandel auf die Machtverhältnisse innerhalb einer Kirche auswirkt. Vor nicht allzu langer Zeit, waren die Europäer die Repräsentanten der Christenheit. Von jetzt an kann es gut sein, dass die Christenheit das 21. Jahrhunderts von der Christenheit Afrikas beurteilt wird.

Es ist unvermeidbar, dass die religiös-kulturelle Transformation des 20. Jahrhunderts mehr und mehr Afrikaner und Asiaten in Führungspositionen innerhalb der Weltchristenheit bringen wird. Dies wird umso mehr geschehen, als die „große gegenläufige Migration“ bewirkt wird, dass die USA und Europa zunehmend bewusst multi-religiös und säkular werden und die einst axiomatische Gleichsetzung des Westens mit der Christenheit zunehmend problematisch wird. Aber jede Leiterschaft muss eine informierte Leiterschaft sein. Es passt nicht, wenn nicht-westliche Kir-

chen intellektuelle und theologische Leiter aus dem Westen haben. Es wird allgemein anerkannt, dass Afrika seine Gaben in die Kirche einbringen wird und viele denken bei diesen Gaben an Eifer für Christus, ein unerschrockenes Zeugnis für ihn, Energie und Freude am Gottesdienst sowie Hingabe im Gebet. All dies ist ein Segen für die weltweite Kirche. Aber Afrika und Asien müssen auch andere Gaben bringen. Intellektuelle und theologische Leiter der Kirche müssen zunehmend aus Afrika, Asien und Lateinamerika kommen. Folglich ist es nicht ausreichend, theologisches Mittelfeld oder bloßer Mitläufer zu sein. Exzellenz und Qualität nach weltweitem Maßstab sind erfordert als Befähigung zur Leiterschaft. Afrika, Asien und Lateinamerika werden in wachsendem Maß zum „Powerhouse“ christlichen Denkens werden.

Übertragen in den akademischen Zusammenhang bedeutet dies, dass Afrika, Asien und Lateinamerika zunächst Zentren des kreativen Denkens und Weltführer in biblischen und theologischen Studien werden müssen. Theologische und biblische Studien sind möglicherweise einige der wenigen akademischen Disziplinen, vielleicht sogar die einzigen, wo dies für das gesamte Gebiet wahr wird. Ökonomische und andere Faktoren werden Europa, Nord-Amerika und Ost-Asien immer einen Vorteil in naturwissenschaftlichen und technischen Fächern verschaffen sowie in vielen Gebieten der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften. Aber um der weltweiten christlichen Kirche willen müssen Afrika, Asien und Lateinamerika, die Heimat so vieler Christen, ihren echten theologischen Beitrag leisten.

Der akademische Kontext

Damit kommen wir zum akademischen Kontext, d.h. zu der Welt des Lernens im Allgemeinen. Ich spreche hier als einer, der sein Leben in der akademischen Welt

zugebracht hat, der die gelehrte Welt liebt und sich dazu berufen glaubt. Meine erste akademische Aufgabe erhielt ich vor fast 60 Jahren. Ich habe akademische Positionen in Europa, Afrika, und den USA innegehabt und habe in akademischen Institutionen in Asien und Australasien gelehrt. Ich habe in theologischen, geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Fakultäten gearbeitet, in Institutionen, deren Schwerpunkt auf der Ausbildung von Mitarbeitern für christliche Kirchen und Organisationen liegt, und in öffentlichen Universitäten und Forschungseinrichtungen. Und ich bin nahe daran, an der westlichen akademischen Welt, die mein Zuhause ist, zu verzweifeln.

Wir müssen uns daran erinnern, dass wissenschaftliche Zentren aufblühen und niedergehen. Die griechische Wissenschaft stellt immer noch eine bedeutende Phase der Menschheitsgeschichte dar und zu ihrer Hochzeit betrachtete Plato Philosophie, d.h. die Liebe zur Weisheit, nicht als eine akademische, sondern als eine moralische und religiöse Disziplin. Ihr Gegenstand war die letztgültige Weisheit, die Vision der letztgültigen Wirklichkeit, ja im Grunde die Vision Gottes. Darum entsagte der Philosoph allen Dingen, die andere Menschen suchten, wie Reichtum und Macht, und durchlief eine moralische Reinigung bis er das Stadium der *metabole*, der „Veränderung“ erreichte, das ihn zur Weisheit führte. Doch die griechische Wissenschaft verfiel. Als Justin der Märtyrer in seinen jungen Jahren in den Schulrichtungen des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts *metabole* suchte, sah er, dass die Philosophie und das akademische Leben ein Job, eine Karriereweg, ein Beruf geworden war. Ein Jahrhundert zuvor beschrieb Lukas in seinem Bericht über Paulus in Athen den Verlust der Ernsthaftigkeit unter den Philosophen. Im dritten nachchristlichen Jahrhundert war die griechische Wissenschaft in

wirkliche Nöte geraten: Obgleich es eine allgemeine Feindseligkeit gegenüber dem Christentum gab, weil es als Feind des Griechentums betrachtet wurde, so bestand doch der Großteil wissenschaftlicher Aktivität schlicht in der Reproduktion alter Dinge. Plotinus ist die letzte große Persönlichkeit, die der alten Wissenschaftsschule entstammt. Aber es war eine intellektuelle Revolution in Gang. Justin und seine christlichen Nachfolger, wie z.B. Origenes, retteten letztlich die griechische Wissenschaft. Sie gaben ihr einen neuen Gegenstand und brachten sie zurück zu den Fragen um Leben und Tod. Justin wirkte nach seiner Bekehrung weiter als philosophischer Lehrer. Denn in der Bekehrung zu Christus hatte er *metabole* gefunden. Er war auf die Vision letztgültiger Wirklichkeit gestoßen. Er lehrte nun das Christentum als wahre Philosophie. Origenes erarbeitete die Implikationen dieses Ansatzes und durchdachte in neuer Weise die ganze Enzyklopädie griechischen Denkens, indem er diesem das biblische Denken gegenüberstellte. So schuf er die Grundlagen für die theologischen Disziplinen und stärkte zugleich das Gebetsleben. Das Christentum, das einst als Feind des Griechentums erschienen war, trug letztlich zur Rettung der griechischen Kultur bei. Eine Reihe hingeebener christlicher Denker bewies, dass es möglich war, durch und durch griechisch und zugleich durch und durch christlich zu sein.

Die westlichen Universitäten sind das Kind einer anderen Bewegung, die auf andere Weise widerspiegelt, wie das Christentum während der chaotischen Zeit nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches Bildung, Wissenschaft und gelehrtes Leben rettete und bewahrte. Die großen Universitäten der griechisch-römischen Epoche, wie das Museion von Alexandria, konnten unter den schrecklichen Umständen dieser Zeiten nicht reproduziert werden. Aber die Christen passten die Strukturen der Klös-

ter – also der Einrichtungen, die für diejenigen geschaffen worden waren, die radikale Nachfolge erstrebten – so an, dass sie neuen Zwecken dienen. Der Dienst der Wissenschaft war einer dieser Zwecke. Sie brachten einen neuen Typ der gelehrten Institution hervor, eine Gemeinschaft von Wissenschaftlern und Lehrern, die sich allen Formen des Lernens hingaben. Ihre Überzeugungen finden wir zusammengefasst

Wissenschaft hat in vielen Bereichen aufgehört, eine Berufung zu sein.

in den Mottos der zwei alten Universitäten, denen anzugehören ich die Ehre habe: „Dominus illuminatio mea“, „Gott ist mein Licht“, heißt es in Oxford. „Initium sapientiae timor Dei“, „Gottesfurcht ist

aller Weisheit Anfang“, heißt es in Aberdeen. Aus dieser Inspiration entstanden neue Formen des Lernens, insbesondere neue Weisen, auf die Geschichte zu blicken (einschließlich des Datierungs-Systems, das die Inkarnation des göttlichen Wortes zu dem zentralen Ereignis der Geschichte machte und uns eine gemeinsame Zeitrechnung gab).

Als die Universitäten säkulare Institutionen wurden, vollzog auch das christliche Ideal der Universität eine säkulare Wende und verlor ihr Interesse an der Suche nach Wahrheit. Universitäten wurden bedeutende Zentren für Ideen, die wichtige politische Interessen herausfordern und untergraben konnten. Wenn ich aber die westlichen Universitäten von heute betrachte, so sehe ich viel Sklaverei für den Mammon. Die größten Auszeichnungen werden den Projekten gegeben, die die größten Forschungszuschüsse heranziehen. Die Geschäftswelt hat das Management der Universitäten übernommen und verdirbt sie fortschreitend. So wie in der griechischen Universität hat die Wissenschaft in vielen Bereichen aufgehört, eine Berufung zu sein, und ist ein Karriereweg geworden. Ihre Strukturen unterminieren die Idee einer Ge-

meinschaft von Wissenschaftlern und bringen stattdessen gegenseitigen Wettbewerb hervor. Professoren leben vom Wettbewerb mit anderen Wissenschaftlern. Ein amerikanischer Herausgeber sagte mir einmal, nach seiner Erfahrung ginge es bei den meisten Forschungsprojekten um das Vorankommen in der beruflichen Karriere. Leider muss ich hinzufügen, dass er Herausgeber theologischer Literatur war und sich auf theologische Forschung bezog.

Was sollten wir aus diesem Kontext ableiten? Ich denke, es ist auf jeden Fall dies Eine, dass die westliche akademische Welt in Gefahr steht. Es mag sein, dass es erneut an der Zeit ist, dass Christen die akademische Welt retten. Und es mag sein, dass diese Rettung aus der nicht-westlichen Welt kommt; dass das Ideal der Bildung in Afrika, Asien und Lateinamerika wieder entfacht und Wissenschaft als Berufung angesehen wird. Einer Berufung zu folgen, bedeutet alles andere als Ablenkung beiseite zu legen und jeden Ballast abzutun. Wissenschaftliche Berufung mag am besten dadurch gefördert werden, dass man mit einigen der westlichen Modelle bricht und neue Strukturen entwickelt, die zur Gemeinschaft der Wissenschaftler führt statt zu ihrem Wettkampf. Im Blick auf die theologische Wissenschaft – das Gebiet, auf dem Afrika, Asien und Lateinamerika sich um der weltweiten Kirche willen auszeichnen *müssen* – bedeutet dies, wissenschaftliche Gemeinschaften zu schaffen, die ein Leben des Gottesdienstes pflegen und in aktiver Beziehung zur christlichen Mission stehen.

Der theologische Kontext

Dies bringt uns zu dem vierten kontextuellen Aspekt, nämlich zu der theologischen Situation. In dieser Hinsicht ist die in die Jahre gekommene akademische Welt des Westens gezwungen, zuzugeben, dass sie noch nicht gerüstet ist, um der Kirche des 21. Jahrhunderts

eine theologische Leiterschaft zu geben. Zum Einen ist sie zutiefst unwissend hinsichtlich der Kirche des 21. Jahrhunderts und der Prozesse, die diese hervorbrachten. Die westlichen Universitäten haben sich größtenteils von diesen Prozessen isoliert, indem sie sich mit ihren eigenen Traditionen beschäftigten. Ihre Vorlesungsverzeichnisse und Lehrpläne sind an eine Auswahl von Themen gebunden, die Teil der Erfahrungen des Westens sind. Was im Westen als Kirchengeschichte durchgeht, ist ein ziemlich verschrobener und bruchstückhafter Blick auf die globale Christenheit. Wenn man im Westen das studiert, was „die frühe Kirche“ genannt wird, ist meist die Kirche des römischen Reiches gemeint. Selten wird der frühen Geschichte der afrikanischen und asiatischen Christenheit angemessener Raum gegeben. Was die moderne Geschichte der afrikanischen und asiatischen Christenheit betrifft, so bleibt diese gänzlich unbekannt. Die große Menge an Forschung, die hierzu in den letzten 40 Jahren geleistet wurde, bleibt in unveröffentlichten Dissertationen oder vergessenen Zeitschriftenartikeln liegen, wird aber nie zusammengefasst und weiterverfolgt. Zugleich tauchen alte Themen als Promotionsprojekte auf, aufgeputzt in der schicken Sprache moderner Theorien, obgleich es so viel spannende neue Arbeit zu tun gäbe für Leute, die bereit sind, Neuland zu betreten, neue Sprachen zu lernen und neue Fähigkeiten zu erwerben.

Die Kinder der Finsternis sind in ihrer Zeit oft weiser als die Kinder des Lichts. Ich muss gestehen, dass ich die säkulare akademische Welt manchmal offener und weniger kulturgebunden und borniert erlebe als die theologische. Auch wenn meine Kollegen im Bereich der Afrika-Studien in Großbritannien in ihren persönlichen Überzeugungen sehr säkular sind, wurden sie doch durch ihre Erfahrungen gezwungen, anzuerkennen, dass es notwendig ist, etwas über das

Christentum zu wissen, wenn man heutzutage Afrika erforschen will. Nicht allzu viele in der theologischen wissenschaftlichen Welt erkennen, dass das Umgekehrte auch wahr ist: Es ist nötig etwas über Afrika zu wissen, wenn man heutzutage die christliche Kirche erforscht.

Es gibt noch viel Forschungsarbeit zu tun hinsichtlich der alten Christenheit in Afrika und Asien. Aber wenn es um Entdeckungen geht, dann gibt es eine besondere Verantwortung für eine wirklich wissenschaftliche Reflektion der modernen Geschichte der Christenheit dieser Kontinente. Die Quellen finden wir überall um uns herum, aber nur wenige lokalisieren, sammeln und dokumentieren systematisch diese Dokumente, die der christliche Gottesdienst und das christliche Leben und Zeugnis auf Papier, Video und Kassette, in Gebäuden und in der Musik hinterlassen. Diese Materialien müssen kritisch analysiert werden. Sie sind nicht immer das, als was sie erscheinen. Aber sie sind zahlreich und es erfordert immense Arbeit, sie zu sammeln, zu sortieren und zu erforschen.

Ein neuer Ruf

Lassen Sie uns zum Abschluss überlegen, was die Geschichte uns über unseren eigenen Platz in der christlichen Mission zeigt. Weder in der theologischen Ausbildung noch in der Wissenschaft wird es genügen, nur irgendwie „gut genug“ zu sein. In dem Dienst der weltweiten Kirche ist überall höchste Qualität gefordert. Es wird nicht genügen, wie am Fließband alte Formen zu produzieren, die westlicher Kirchengeschichte und theologischen Konventionen entstammen. Wir sind zu einer weit aus schwierigeren und riskanteren Aufgabe berufen. Es gibt keine sichere Theologie. Wir haben eine kulturelle Aufgabe: Christus soll die Denktraditionen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas durchdringen. Christus soll in die säku-

lare westliche Gesellschaft eindringen. Wir sind berufen, Völker zu Jüngern zu machen. Vielleicht müssen wir uns das Gebet des Ignatius von Loyola zueigen machen:

Guter Herr, lehre uns, dir so dienen, wie es deiner würdig ist: zu geben, ohne die

Kosten zu überschlagen; zu kämpfen, ohne sich um Wunden zu sorgen; hart zu arbeiten, ohne Rast zu begehren; sich abzumühen, ohne nach einer Belohnung zu fragen, außer der einen – deinen Willen zu tun.



NEU ERSCHIENEN:

Martin Heißwolf, Japanisches Heilsverständnis. Soteriologie im Kontext des japanischen Animismus. edition afem. mission academics Bd. 36. Nürnberg: VTR. 2013. 39,80 Eur[D] / 41,00 Eur[A] / 52,00 CHF UVP 39,80 Eur[D] / 41,00 Eur[A] / 52,00 CHF UVP. 576 Seiten.

Zu bestellen direkt beim Verlag: info@vtr-online.de. (Sonderrabatt für AfeM-Mitglieder und em-Abonnenten)

Langjährige Erfahrung als Missionar in Japan führt den Autor zu der These, dass der Animismus die vorherrschende Weltsicht in Japan ist. In diesem Buch erarbeitet er die Implikationen für das Heilsverständnis und beschreibt sowohl, welche biblischen Wahrheiten der Animismus richtig erkennt, als auch, wo er im Widerspruch zur biblischen Heilslehre steht.

Evangelisation im Kontext des japanischen Animismus

Martin Heißwolf

In diesem Artikel geht es erstens um die Wichtigkeit, das Evangelium in Japan im Dialog mit dem japanischen Animismus zu verkünden. Sonst wird das Christentum als Hochreligion verstanden und als *split-level Christianity* gelebt. Nach einer kurzen Darstellung des japanischen Animismus geht es dann drittens um soziologische Implikationen des animistischen Holismus für die Evangelisation und dann viertens exemplarisch um die drei Konzepte Gott, Sünde und Tod, bei denen der christliche Sprachgebrauch bei der Evangelisation kritisch reflektiert werden muss.

Dr. Martin Heißwolf ist seit 1991 als Missionar der Deutschen Missionsgemeinschaft (Sinsheim) mit seiner Frau und ihren sieben Kindern in Japan. Er arbeitet in den Bereichen Freundschaftsevangelisation und Ausbildung. Email: martin@heisswolf.net.

Der vorliegende Artikel wurde ursprünglich als Vortrag bei einem Treffen japanischer Pastoren am 10.6.2013 gehalten. Der Vortragsstil wurde auch in der Übersetzung beibehalten.

Einleitung

Als ich das erste Mal vorschlug, das Weltbild Japans sei animistisch, wurde ich ausgelacht. Das war 1984. Fast 30 Jahre des Lernens über dieses Thema haben mich davon überzeugt, dass Japans Weltbild wirklich animistisch ist.

Warum wurde ich ausgelacht? Diejenigen, die damals über meinen Vorschlag lachten, wussten viel mehr über Japan als ich. Und das dazu noch aus persönlicher Erfahrung. Viele davon waren sehr belesen. Sie lachten, weil sie Japan als buddhistisches Land sahen.

Nach über 20 Jahren in Japan kam ich zu der Überzeugung, dass Japan KEIN buddhistisches Land ist. Seine Hochreligion freilich ist der Buddhismus. Was die Menschen aber wirklich glauben und was sie zum Handeln motiviert, sind animistische Werte.

Die Bedeutung des Themas: 1. „Split-level Christianity“

Ich möchte mit einer Begebenheit beginnen. Freunde einer Kirche, in der wir zuvor gearbeitet hatten, besuchten uns. Sie hatten sich für den Herrn Jesus entschieden, waren aber noch nicht getauft. Ich war damals beim Sammeln von Material über japanische geistartige Wesen wie *akuryou* (悪霊), „böse Geister“ oder *ikiryou* (生霊), eine Art Rachegeister lebender Menschen. Ich fragte sie, was sie über diese Geister wussten. Das war viel. Und wie würden sie sich vor ihnen schützen? Darüber wussten sie nichts. Was ihr Pastor denn zu diesem Thema sage? „Der predigt eher über den Römerbrief.“ Dann fragten sie mich. Ich gab eine bewusst schlichte Antwort: Jesus ist der Schöpfer. Er hat alles gemacht. Auch die bösen Geister. Er ist stärker als sie. Ich bitte ihn, mich zu beschützen.

Ein paar Wochen später riefen sie voller Freude an: „Jetzt lassen wir uns taufen.“

Wir haben jetzt verstanden, dass das Christentum nur eine weitere Religion wie der Buddhismus ist, sondern dass es etwas mit unserem wirklichen Leben zu tun hat!“

Was war passiert? Ich hatte ein einfaches Thema aus dem Animismus angesprochen und es in Verbindung mit dem Christentum gesetzt. So verknüpfte sie das Christentum mit „wirklichem Leben“.

Wenn uns in der Evangelisation diese Verknüpfung nicht gelingt, schaffen wir aller Wahrscheinlichkeit nach das, was Jaime Bulatao *split-level Christianity* (1966) genannt hat. Unter *split-level Christianity* versteht Bulatao die Koexistenz „zweier Sets erlernter Reflexe“ (Bulatao 1966: 2). Diese Sets – er sprach auch von Sets von Denksystemen und Verhaltenssystemen – sind nicht kompatibel, existieren aber zusammen in einem Menschen (Bulatao 1966:23). Dabei empfindet dieser Mensch aber keinen Widerspruch oder „Heuchelei“. Und deshalb wird auch

... keine Anstrengung unternommen, ein System an das andere anzupassen, sei es durch eine Änderung des Verhaltens oder durch den Entwurf eines Systems, das beide Systeme irgendwie miteinander versöhnen kann. Beide Systeme bestehen weiter nebeneinander, ohne einander zu stören, ohne Schuldgefühle (Bulatao 1966,26).

Wie sieht split-level Christianity in Japan aus?

Japan wird für unempfänglich für das Evangelium gehalten, nicht weil es offen feindlich eingestellt wäre, sondern wegen seiner Mentalität. Diese Mentalität scheint alles absorbieren zu können, ohne von irgendetwas beeinflusst zu werden (Scott 1991: 19).

In Deutschland löst die Tatsache, dass es etwa anderthalb mal so viel Religionsanhänger wie Menschen in Japan gibt, immer wieder Unverständnis aus. Wie kann ein Mensch gleichzeitig zwei Religionen angehören?

Aus japanischer Sicht ist die Antwort recht einfach: In Japan gibt es keine zwei Religionen. Buddhismus ist eine Religion. Er wird in Japan *bukkyou* (仏教) genannt. *Kyou* (教), bedeutet wörtlich „Lehre“, *butsu* (仏) Buddha. Alle ausländischen Glaubenssysteme werden mit diesem Marker *kyou* (教) als „Religion“ gekennzeichnet. Schintoismus dagegen ist keine Religion. Er ist *shintou* (神道). *Tou* (道) bedeutet „Weg“, eben der *way of life*. Mitsuhashi nannte den Schintoismus *seikatsu-no michi* (生活の道), den „Weg des (alltäglichen) Lebens“ (Mitsuhashi 2007:18). Buddhismus ist Lehre, Hochreligion. Schintoismus ist Leben.

Christentum war in Japan von Anfang an eine Religion, nie „Lebensart“.

Als das Christentum in Japan eingeführt wurde, wurde es – durch Xaviers unglückliche Übersetzung *Dainichi* (大日) („Große Sonne“) für „Gott“ – von Anfang an als eine Form

der buddhistischen Sekte *Shingonshuu* (真言宗) gehalten (Endo 1970:238-239; Whelan 1996:4). Christentum war in Japan von Anfang an eine Religion, nie „Lebensart“, immer *kirisutokyou* (キリスト教), „Christi Lehre“ und nie *juujikadou* (十字架道), „Kreuzesweg“.

Ich komme zu diesem Problem später zurück. Ein Christentum, das lediglich ein Ersatz für den Buddhismus ist, ist für das wirkliche Leben irrelevant. Ein Christentum, das nur Lehre und nicht auch „Lebensart“ ist, hat keine Kraft. Diese Art von *split-level Christianity* muss überwunden werden. Dazu aber müssen wir verstehen, was Animismus ist.

Animismus in Japan

Der Begriff Animismus hat eine lange und widersprüchliche Geschichte hinter sich und ist deshalb recht schillernd. Deshalb ist eine Begriffsbestimmung wichtig:

Ich verwende „Animismus“ als einen Begriff, der ein Weltbild beschreibt und nicht eine Religion. Nach Käser ist ein Weltbild „animistisch“, wenn es die folgenden vier bis fünf Merkmale erfüllt:

- materielle Dinge und Wesen existieren,
- immaterielle Dinge und Wesen existieren,
- materielle und immaterielle Dinge und Wesen ko-existieren in Zeit und Raum,
- materielle und immaterielle Dinge beeinflussen einander,
- in einer so gestalteten Welt existiert ein *Mana* genanntes Prinzip, das außerordentliche Wirkungen haben kann (Käser 2004:65).

Selbst wenn Japan üblicherweise nicht mit Animismus in Verbindung gebracht wird, ist es doch für jeden, der Japan kennt, klar, dass das japanische Weltbild alle diese fünf Kriterien erfüllt, wie ich im Folgenden kurz zeige.

- Materielle Dinge und Wesen existieren: Der japanische Animismus ist strikt materialistisch. Einer seiner ältesten Schlüsselbegriffe ist *mono* (もの), was ausdrücklich beides, „Ding“ und „Person“ bedeutet. Ein weiterer Schlüsselbegriff ist *gense riyaku* (現世利益), „diesseitige Vorteile“ der das „normative und zentrale Thema in der Struktur und dem Rahmen der japanischen Religiosität“ ist (Reader and Tanabe 1998: 14). Ono et al nennen den Schintoismus ausdrücklich eine *gensechuushinshugino shuukyoku* (現世中心主義の宗教), eine „diesseitige Religion“ (Ono et al 1985: 191).

- Immaterielle Dinge und Wesen existieren: Vor allem japanische *kokugaku* (国学)-Wissenschaftler stimmen dem implizit oder explizit zu. Als ein Beispiel ein längeres Zitat von Masamichi Abe (阿部正路):

Von Alters her wurde Gott auf die unterschiedlichste Weisen interpretiert; als Heilige, als das Herz des Menschen ..., als

Geist des Menschen oder als Geist der Ahnen. Deshalb sind das Konzept und der Ursprung Gottes kompliziert und inhaltlich tief. Doch der Mensch existiert durch Phänomene wie der Tod oder Träume und Halluzinationen und dergleichen über der Zweidimensionalität von Körper und Seele. Und die Seele, die außerhalb des Menschen, das heißt in Bergen und Flüssen, Gräsern und Bäumen, in der nichtbelebten Natur wohnt, ist die Mana-Kraft. Aus dem Glauben an solche geistartigen Existenzen kam man nach und nach zu [der Vorstellung von] Gott. Vor der Entwicklung solcher Seelenkonzepte verstand man das Erschrecken, das bei der direkten Berührung mit der unmittelbaren atmosphärischen Panik und bei der Begegnung mit dem Außergewöhnlichen [auftritt] und das furchtsam gewordene Herz, beziehungsweise alle Gegenstände, die mit dieser Furcht zusammenhängen, als mystisch oder als übernatürliche Kraft, und hat an diese Dinge seither als Verkörperung Gottes geglaubt. Und genau diese Dinge mit übermenschlicher, übernatürlicher Kraft wurden die Grundlage des Glaubens an eine göttliche Existenz (Abe 2004, 25-26, in meiner Übersetzung).

- Materielle und immaterielle Dinge und Wesen ko-existieren in Zeit und Raum: Das findet in dem Konzept des Holismus seinen Ausdruck. Im Animismus wird die Welt mit all ihren Erscheinungen als eine Einheit gesehen. Materielle und immaterielle Dinge und Wesen werden nicht als Gegensätze verstanden, sondern als Verkörperungen einer einzigen Wirklichkeit. Götter und Menschen, Gut und Böse, Du und Ich sind nicht Gegensätze, sondern Verkörperungen derselben Wirklichkeit, derselben einen Welt. Deshalb ist Harmonie wichtiger als Unterscheidung, Kollektivismus wichtiger als Individualismus, Mehrdeutigkeit wichtiger als Klarheit, Schweigen wichtiger als Worte, Gefühl wichtiger als Wille, mütterliche Wärme wichtiger als väterliche Strenge, Nachgiebigkeit wichtiger als Zucht. Das alles wird in dem japanischen Schlüssel-

begriff *wa* (和) (Wierzbicka 1997: 198) zum Ausdruck gebracht und üblicherweise mit „Harmonie“ übersetzt. So ist der alte Name für Japan, *Yamato* (大和), das *Große Wa* zu verstehen. 1937 veröffentlichte die Abteilung für Gedankenkontrolle im Bildungsministerium (Huffmann 1998: 25) das *Kokutai-no Hongi* (国体の本義). Dort lesen wir:

Harmonie ist wichtiger als Unterscheidung, Mehrdeutigkeit wichtiger als Klarheit.

Als Untertanen haben wir dem Kaiserlichen Willen zu dienen, indem wir fortfahren im Geist unserer Ahnen, jeder Einzelne nach vorne preschend, dem Höchsten nachjagend, mit freudigem Herzen ein Vorbild gebend, mehr und mehr das Ich vergessend und dabei harmonisches Zusammenwirken anstrebbend, und so ausdauernd den loyalen Weg der Untertanenpflicht zu erfüllen (in meiner Übersetzung).

- Materielle und immaterielle Dinge beeinflussen einander: Dieses Element des Animismus wird am meisten mit dem Animismus im Allgemeinen in Verbindung gebracht, weil es das am leichtesten sichtbare Element ist. Hier müssen die reichen japanischen Traditionen des Schamanismus, der Zauberei, der Wahrsagerei, der Abwehrzauber, der Bannsprüche und der Glücksbringer erwähnt werden.
- In einer so gestalteten Welt existiert ein *Mana* genanntes Prinzip, das außerordentliche Wirkungen haben kann: Das *Mana*-Prinzip Japans heißt *mono-no ke* (もののけ) oder *ki* (気) (Heißwolf 2013: 53ff).

Soziologische Aspekte

Wenn wir an Animismus denken, denken wir meist an Schamanismus oder Amulette. Dies sind aber nicht die wichtigsten Aspekte des Animismus. Der wichtigste Aspekt des Animismus ist der durch Holismus geformte psychologische Aspekt.

Der japanische Begriff für Holismus ist *wa* (和), manifestiert in der *amae* (甘え) genannten warmen, mütterlichen, alles umarmenden Atmosphäre. *Amae* (甘え) toleriert Schwachheit. Es ist interessant, wie ähnlich *split-level Christianity* in Japan und den Philippinen gerechtfertigt wird. Der Blog *The Filipino Mind* veröffentlichte 2008 und 2012 eine sehr gute Reflektion über Bulataos *Split-Level Christianity* (1966). Eine der Rechtfertigung dafür, dass ein kulturell akzeptiertes jedoch sündhaftes Verhalten nicht den moralischen Maßstäben des Christentums untergeordnet wird, war der Verweis auf die „menschliche Schwachheit“. Hiebert et al behaupteten Ähnliches, indem sie sagten, dass *split-level Christianity* „die Lebenskraft der Kirchen ausaugt“ (Hiebert et al 1999:173).

Hier wenden wir uns nun Shuusaku Endou (遠藤周作), dem Hauptvertreter der „femininen Christologie“ in Japan zu. Er entwickelte als Antwort auf das „paternalistische Christentum“ Europas (Gessel 1999: 39) den „uns in der Persönlichkeit Jesu offenbarten warmherzigen mütterlichen Aspekt Gottes“ (Matsuoka 1982:295). Endous Bild von Christus ist das „Bild von Wärme, Vergebung, bedingungsloser Liebe und Mitleid für die Schwachen“ (Gessel 1999: 39). Es ist hier sehr wichtig, diese Art der „Liebe“ und ihre Einstellung gegenüber der Schwachheit klar zu erkennen. Die folgende Definition ist nicht nur für das Verständnis von Endous Christus entscheidend, sondern auch für das religiöse Klima Japans, für die „religionspsychologische Signatur der Japaner“ (Gebhardt 2001: 213): Endous Christus „toleriert unsere Schwachheit“ (Matsuoka 1982: 295; Endou in Gebhardt 2001: 213). In seinem Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von *Iesu-no shougai* (イエスの生涯; *A Life of Jesus*) erklärte Endou, warum er Jesus so darstellte:

Jesus, wie ich ihn darstelle, ist eine Person, die für Liebe und noch mehr Liebe lebte und trotzdem getötet wurde, weil er die Wahl traf, ohne gewaltsamen Widerstand zu leben. Die Art und Weise, in der ich Jesus darstelle, ist in meiner Identität als japanischem Schriftsteller verwurzelt. Ich schrieb dieses Buch um der japanischen Leser willen, die keine eigene christliche Tradition haben und die so gut wie nichts über Jesus wissen. Noch wichtiger ist, dass ich entschlossen war, den speziellen Aspekt der Liebe in seiner Persönlichkeit hervorzuheben, mit eben dem Ziel, Jesus in den Begriffen der religiösen Psychologie meiner nicht-christlichen Landleute verständlich zu machen und so zu zeigen, dass Jesus ihrem religiösen Empfinden nicht fremd ist.

Die religiöse Mentalität der Japaner ist – genauso wie zu der Zeit, als die Menschen den Buddhismus annahmen – empfänglich für jemanden, der „mit uns leidet“ und der „unsere Schwachheit zulässt“. Aber ihre Mentalität hat wenig Toleranz für irgendeine Art von transzendtem Wesen, das die Menschen streng richtet und bestraft. Kurz, Japaner tendieren dazu in ihren Göttern und Buddhas eher eine warmherzige Mutter zu suchen als einen strengen Vater. Im Bewusstsein dieser Tatsache, versuchte ich Gott nicht so sehr im Vater-Bild zu beschreiben, sondern vielmehr den gütigen, mütterlichen Aspekt Gottes darzustellen, der uns in der Persönlichkeit Jesu offenbart ist (Endou 1978:1; in meiner Übersetzung).

Die japanische Art der Vergebung ist anders als die der Bibel. In der Bibel wird dem Sünder die Sünde so lange zugerechnet, bis sie offengelegt und bekannt wird (z. B. Ps 32,3-5; 1 Joh 1,5-10). In der Bibel bedeutet Vergebung Aufhebung. Doch in Japan wird Sünde nicht in Liebe aufgedeckt, sondern „mit Liebe eingewickelt“. Ein Ausbleiben des Aufdeckens ist in Japan kein Problem, weil Sünde keine wichtige Rolle spielt, sondern eher ein Synonym für Schwachheit ist. Christus wird dann als der dargestellt, der ein tiefes Verständnis für die Schwachheit hat. Folglich wird auch

das Heil, die Rettung neu definiert: In *Shikai-no hotori* (死海のほとり, *The Powerless Savior*) (1977) stellt Endou Jesus als Leidenden dar. Endou sieht Jesus nicht als den Retter aus dem Leid der Sünde, sondern eher als einen der Leidenden, die am Leid der Schwachheit partizipieren, als „Mit-Leidenden“ (Yewangoe 1987:202). Sünde ist nicht Gegenstand der reuevollen Abkehr, nicht etwas, was es zu überwinden gilt. Folglich ist das Heil nicht die Kraft, die die Sünde überwindet. Vielmehr wird Sünde als Schwachheit verstanden, unter der der Mensch zu leiden hat. Folglich ist das Heil mitleidende Schwachheit, reduziert zum Mit-Leiden. Moralische Erneuerung ist prinzipiell nicht möglich, und das Ziel biblischer Bekehrung damit preisgegeben.

Endou selbst verglich diese religiöse Atmosphäre mit einem Sumpf:

Dieses Land ist ein schlimmerer Sumpf als du dir das vorstellen kannst. Immer, wenn man einen Setzling in diesen Sumpf pflanzt, verrottet er. Die Blätter werden gelb und vertrocknen. Und wir haben den Setzling des Christentums in dieses Land gepflanzt (Endou 1970:237).

Der japanische Politologe und Theologe Mitsuo Miyata (宮田光雄) zweifelte deshalb zu Recht, ob das „japanisierte Christentum“ der mütterlichen Liebe protestantisches Christentum sei. Der katholische Marienglaube hat die Tendenz, „in das Klima der mütterlichen Religion Japans hineinzuschmelzen.“ Der protestantische Glaube unterscheidet sich auf der anderen Seite klar durch seine „scharfe Sündenerkenntnis“, seine radikale Gnadenlehre und der daraus folgenden „klaren Wahrnehmung des Abstandes zwischen Gott und Mensch von dieser mütterlichen Religion.“ Miyata sagte, dass das Evangelium nur dann als in Japan verwurzelt angesehen werden könne, wenn sich sein Weltbild und sein Menschenbild radikal verändert habe und so

eine neue Kultur geschaffen worden sei (Miyata 1984: 180-181).

Miyata spricht sich ausdrücklich für die „Entwässerung des japanischen Sumpfes“ aus (Miyata 1984, 186), vor allem deshalb, weil das mütterliche Prinzip nicht so barmherzig ist, wie es scheint.

Der Weg zur Barmherzigkeit führt nur über die Aufgabe des Selbst. Das jedoch ist die Forderung der totalen Macht ... Hier wird der 'Sumpf' in seiner ganzen Häßlichkeit offenbar (Miyata 1984:183).

In japanischer Begrifflichkeit wird dieser „Sumpf“, diese Nachgiebigkeit der Schwachheit gegenüber *amae* (甘え) genannt. Takeo Doi (土居健郎) selbst forderte die Überwindung von *amae* (甘え). In der Welt von *amae* (甘え) gibt es „letztlich keinen Raum für Freiheit, noch für die Unabhängigkeit des Individuums“ (Miyata 1984:185).

Das mütterliche Prinzip ist nicht so barmherzig, wie es scheint.

Sprachliche Aspekte

Scott schreibt über Gefahren dieser religiösen Atmosphäre:

Der 'Sumpf' raubt dem Christentum nicht nur alle potentielle moralische Konsequenz, indem er die Begriffe Gott, Sünde und Tod entwertet, sondern er ändert auch die Bedeutung und Absicht des christlichen Vokabulars in einer Weise, die Bekehrung in welcher Form auch immer suspekt erscheinen lassen muß (Scott 1991:19).

Natürlich gibt es noch viel mehr Begriffe und Konzepte, die neu überdacht werden müssen, wir folgen hier aber Scott und bleiben bei den Begriffen Gott, Sünde und Tod, weil sie – wie Scott argumentierte – einen besonderen Einfluss auf das Ziel der Evangelisation, nämlich auf ihren ethischen Ertrag, haben.

„Gott“ contra „Götter“

Der biblische Gottesbegriff ist für die Evangelisation von grundlegender Bedeutung. Ohne eine klar biblische Vor-

stellung von Gott ist Evangelisation unmöglich. In dem Roman *Silence* legt Endou der Romanfigur Ferreira die folgenden Worte in den Mund:

In Japan ist unser Gott wie ein Schmetterling, der in einem Spinnennetz gefangen wurde; nur die äußere Form von Gott blieb, der Kern ist nur noch ein Skelett (Endou 1997:239-249, in meiner Übersetzung).

Ascenso hat geurteilt, dass Ferreira „alle Hoffnung für die Evangelisation Japans“ verloren hat (Ascenso 2009:205). Was ist aber der „Kern“ des biblischen Gottesbegriffs, der nach Endou verloren gegangen ist?

Ich denke, dieser Kern ist die Transzendenz Gottes. In einem holistischen Weltbild, in dem die sichtbare und die unsichtbare Welt zusammengehören, in der die Götter lediglich Teile der Einen Welt sind, ist die Transzendenz eines Gottes, der *nicht* Teil dieser Welt ist, weder denkbar noch tolerierbar (Schründer-Lenzen 1996:11; Itou 1996:34; Yoshizawa 1996:185).

Japaner haben Schwierigkeiten damit, den religiösen Geist zu verstehen, der in dem Gebot verkörpert ist „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!“ Im japanischen Denksystem gibt es keine philosophische Grundlage für die Vorstellung der Transzendenz Gottes. Der christliche Gott, ein ungeschaffener Gott, der über dem menschlichen Tun, jenseits des menschlichen Tuns steht, unterscheidet sich von den japanischen *kami* (神) in ihrer Vielfalt, ihrer Immanenz und ihrer Menschlichkeit (Lee 1995:109).

Zwei japanische Wissenschaftler haben erklärt, warum der Glaube an einen transzendenten und persönlichen Gott für die Evangelisation wichtig ist:

Miyata argumentierte, dass der Akt des Vertrauens und der Übergabe einen Gott verlange, den man sich als persönliches und absolutes Wesen vorstellt. Ohne persönlichen Gott verliere Religion ihre „religiöse Keuschheit“ (Miyata 1984:47-

48). Dies erkläre die „spirituelle Promiskuität des Schintoismus“ Murayama in Miyata 1984:185).

Takeo Doi forderte die Überwindung des zen-buddhistischen Holismus von Subjekt und Objekt. Nach ihm es wichtig, *amae* (甘え) durch die Entdeckung von Subjekt und Objekt zu transzendieren.

Wenn wir leben, atmen, denken und handeln dürfen als freie, uns selbst verantwortliche Menschen, so ist dies nur und ausschließlich die Wirkung der christlichen Lehre von der Freiheit eines jeden Menschen (Miyata 1984, 185-186).

Diese Freiheit kommt nach Doi aber mit dem „persönlichen Glauben an den transzendenten Gott“ (Miyata 1984, 185-186).

Natürlich bin ich mir der traurigen Tatsache bewusst, dass die Wahl des japanischen Wortes *kami* (神) für „Gott“ nicht mehr rückgängig zu machen ist. Was wir heute tun können – und was wir heute tun müssen – ist, uns vor dem unreflektierten Gebrauch von *kami* (神) oder vor dem noch mehr verwirrenden *kami-sama* (神様) zu hüten. Im Gespräch mit Nicht-Christen sollten diese beiden Begriffe ganz vermieden werden. Stattdessen scheint das *Shu Iesu Kirisuto* (主イエス・キリスト), Herr Jesus Christus, die beste Alternative zu sein, denn das weiterhin benützte *Iesu-sama* (イエス様) oder gar das *Kirisuto-sama* (キリスト様) beschwören die Vorstellung, Christus sei lediglich ein weiterer *sama* (様), Ehrwürdiger, neben Buddha (*Hotoke-sama* (仏様)) oder den Ahnen *onsenzo-sama* (お先祖様). Im Gespräch mit Christen und Suchenden – vorausgesetzt man hat für die Kommunikation mehr Zeit – müssen animistische Vorstellungen durch die kontinuierliche Wiederholung des biblischen Meta-Narrativs korrigiert werden. Dadurch werden Konzepte wie die Transzendenz Gottes, der Gedanke, dass er nicht geschaffen ist, seine absolute Souveränität als Schöpfer und so weiter ver-

innerlicht. Ich fragte Lothar Käser einmal, wie lange es brauche, bis ein Weltbild sich ändere. Er erwiderte: „Zwei Generationen.“ Manchmal denke ich, er war optimistisch.

Sünde contra Störung und Verunreinigung

Emil Brunner sagte, dass es ohne Gottesbewusstsein kein Bewusstsein für Sünde gebe (Okayama 1977:11). In Endous Roman *Volcano* (1959) fordert der vom Glauben abgefallene ehemalige Missionar Durant den Glauben des treuen japanischen Priesters Satou heraus. Er behauptet, dass das Christentum nie tief in Japan verwurzelt sein werde, weil die Japaner kein Konzept vom Bösen hätten (Endou 1959:41). Später versucht Durant einen jungen Christen: „Du glaubst doch nicht wirklich an Gott ... Wer keine Schuld empfindet, kann nicht an Gott glauben“ (Endou 1959, 127). Nach Mase-Hasegawa definierte Endou Sünde ausschließlich soziologisch, weil Japaner sich keinen transzendenten Gott vorstellen können (Mase-Hasegawa 2008, 68).

Um die Grundlage für ein biblisches Sündenverständnis zu legen, müssen wir das biblische Meta-Narrativ und durch dieses die Existenz Gottes lehren. Ein Bewusstsein der Existenz Gottes kann fast automatisch ein tiefes Sündenbewusstsein erzeugen. So sagte mir eine Japanerin nach der Lektüre von Gen 1-3 und Röm 1: „Ich habe gelernt, dass Gott anders ist, als ich dachte. Und ich muss mich ändern.“

Sünde soziologisch zu definieren heißt: Die Übertretung eines göttlichen Befehls wird durch das Kriterium ersetzt, ob ein bestimmtes Verhalten *shuudan-no „wa“-o midasu* (集団の「和」を乱す), ob es die Harmonie der Gruppe stört. So ist

etwa *yobai* (夜這い), der Beischlaf mit der Frau des Nachbarn, „keine Sünde, weil der Nachbar es nicht weiß“ (Hiro-sachiya et al 1993, 39-40). Bei der Beurteilung einer Tat oder eines Verhaltens kann das „relationale Prinzip ... je nach gegebener Situation relativieren, was Gut oder Böse ist.“ „Gut“ ist dabei, was der Förderung der Gruppenharmonie dient (Bucknall 2005:40).

Doch im Kontext des japanischen Animismus kann Sünde auch kosmologisch definiert werden. Hier stoßen wir auf zwei Konzepte, die im Westen deutlich unterschieden sind: *tsumi* (罪), üblicherweise mit „Sünde“ übersetzt, und *kegare* (穢れ), normalerweise mit „Verunreinigung“ übersetzt. Aus dem Kontext der persönlichen Verantwortung vor einem persönlichen, transzendenten Gott herausgelöst sind diese beiden Konzepte aber kaum voneinander unterscheidbar. In seiner erschöpfenden Arbeit *日本語の意味の構造 (nihongo-no imi-no kozou; Die Bedeutungsstruktur der japanischen Sprache)* interpretiert Nomura die ursprüngliche Bedeutung von *tsumi* (罪) so: *Tsumi* (罪) kommt von *tsume* (爪) „Fingernagel“ oder spezifischer „Fingerspitze“. Das *mi* in *tsumi* (罪) kommt von *mi* (霊, 精霊) „spirit“ oder „life-force“. *Mi* (霊, 精霊) und *ki* (気), der japanische Begriff für *Mana* bilden eine semantische Einheit. *Tsumi* (罪) beschreibt damit den Angriff (Fingerspitze) auf „das Heilige“ (Nomura 2001:190), nämlich die *Mana*-Kraft. Aoki definiert *tsumi* (罪) als „Behinderung der *life-force*“ (Aoki 1994:265). Im gleichen Sinn ist *kegare* (穢れ), Verunreinigung, nach Nomura eine Zusammensetzung von *ke* (ケ・気・息・生氣), der *Mana*-Kraft, and *kare* (枯れ), „vertrocknet“ (Nomura 2001:171). Kitagawa und Ludwig verwenden die Beschreibung „lebenshindernde Verunreinigung“ (Kitagawa and Ludwig 1984: 1638). Matsumoto definierte *tsumi* (罪) als „negativen Einfluß von Mächten, die

stärker sind als der Mensch“ (Matsumoto 1972:15).

Wenn wir den Begriff *tsumi* (罪) unreflektiert gebrauchen, verstehen Nicht-Christen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht, was wir meinen. Ich rate vom Gebrauch dieses Begriffs bei der Kommunikation des Evangeliums gänzlich ab, weil er ein Begriff ist, der Sünde nicht als etwas darstellt, was einen Bezug zu Gott hat. Stattdessen empfehle ich den Gebrauch von Beziehungsbegriffen:

- *mukanshin* (無関心), Gleichgültigkeit; obwohl Gott uns liebt, ist er uns egal;
- *mushi suru* (無視する), wir ignorieren diese Liebe Gottes;
- stattdessen *katte-na michi-o erabu* (勝手な道を選ぶ), suchen wir unsere Wege nach unseren eigenen Vorstellungen aus;
- *aku-o erabu* (悪を選ぶ), wir wählen das Böse;
- *hangyaku suru* (反逆する), wir üben Hochverrat und rebellieren gegen Gott;
- *meirei-ni shitagawanai* (命令に従わない); wir gehorchen seinen Befehlen nicht;
- *giri-o hatasanai* (義務を果たさない), wir erfüllen Gott gegenüber nicht unsere Schuldigkeit, nämlich Anbetung, Liebe und Gehorsam.

Weiter müssen wir dann klar kommunizieren, dass Sünde nicht nur etwas Böses ist, was an sich reine und gute Menschen von außen befällt, und dass Sünde nicht der „böse Wurm“ ist, den man von an sich guten Menschen unterscheiden kann, und der abgetrennt und ausgestoßen werden kann (Crutchfield et al. 2000: 559). Nach der Bibel sind Menschen nicht gut, sondern böse vom Moment der Empfängnis an (Ps 51,7). Das Böse befällt sie nicht von außen, sondern kommt aus dem Herzen und verunreinigt sie von innen (Mt 5,17-20).

Der radikale Ernst der biblischen Sündenlehre hat große Bedeutung für die Evangelisation und ihr Ziel. Das Ziel der Evangelisation ist die Bekehrung von rebellischen Sündern in liebende und gehorsame Kinder Gottes zu seiner Ehre. Wer viel liebt, der gehorcht viel. Und wem viel vergeben ist, der liebt viel (Lk 7,47). Ein seichtes und nur oberflächliches Sündenverständnis nimmt die Vergabung leicht und bringt deshalb nur halbherzige Liebe und nur lauwarmen Dienst hervor. Wenn der Sünder aber vom Gewicht seiner Sünde überwältigt ist, ist er auch überwältigt von der Macht der Liebe Gottes in Christus. Das Echo seiner Liebe wird stark und der Dienst für den geliebten Herrn leidenschaftlich.

Doch hier ist noch ein anderer Punkt, den wir nie verschämt verstecken dürfen: Sünde ist nicht etwas, was durch ein bloßes Ritual behoben werden kann. Sünde verlangt nach dem Todesurteil (Röm 6,23). Und hier muss nun Scotts drittes Konzept behandelt werden:

Der „Zweite Tod“ contra schöngeistige Todesvorstellungen

Die dringliche Notwendigkeit des Rufs zu Bekehrung und Rettung macht letztlich nur dann Sinn, wenn wir klar erkennen und kommunizieren, was für den Einzelnen auf dem Spiel steht. Die biblische Lehre vom „Zweiten Tod“ (Offb 20,6.14; 21,8) ist der furchtbare Hintergrund für die Herrlichkeit der biblischen Heilslehre. Das Herunterspielen des Todes führt zu einer seichten, rein im Diesseits sich erschöpfenden Heilslehre, wie sie in dem Begriff *gense riyaku* (現世利益) ausgedrückt wird.

Das Herunterspielen des Todes führt zu einer seichten Heilslehre.

Ich sehe in Japan vier Strömungen der Todesinterpretation:

- die Ewigkeit der Familie und Ahnenverehrung

- die Ewigkeit der Materie und das Feiern der Nichtigkeit
- die Ewigkeit der Natur und der Tod als Rückkehr in ihren Schoß
- die post-moderne Sinn-Dekonstruierung und das Spaß-Primat

Diese vier unterschiedlichen Weisen der Todesinterpretation können folgendermaßen beschrieben werden:

Die Ewigkeit der Familie und Ahnenverehrung:

Ahnenverehrung ist der japanische Weg, die menschliche Vergänglichkeit zu überwinden (Berentsen 1985b: 266). Sie bindet jedes einzelne Familienglied in die göttliche Herkunft und die göttliche Bestimmung der Familie ein. Auf der einen Seite verstehen sich Familien als die Nachkommen der *kami* (神), auf der anderen werden die Ahnen zu *kami* (神) (Berentsen 1985b:268). In buddhistischer Begrifflichkeit wird das so ausgedrückt, dass die Ahnen Buddhas werden (*hotoke* 仏) (Berentsen 1985b: 268). Nach diesem Verständnis ist der Tod nicht das Ende des Einzelnen, sondern – nach einer Anfangsphase der Unreinheit – nur ein Übergang auf dem Weg der Höherentwicklung (Kawano 2010: 1).

Ahnenverehrung bindet jedes Familienmitglied in die göttliche Bestimmung der Familie ein.

Die Ewigkeit der Materie und das Feiern der Nichtigkeit:

Dies ist der traditionelle Weg des Buddhismus. Er wird in einer Vielzahl von Todes-Gedichten (*jisei* 辞世) buddhistischer Nonnen und Mönche lebendig zum Ausdruck gebracht.

Das Todes-Gedicht von Enryou Itou II (伊東燕凌(2代) (1801-1855/7/15) spricht von den Wassern, die „den Sterbenden aus dem Narkoseschlaf dieses Lebens wecken und ihn ernüchtern von der Illusion des Existierens“.

Herbstwasser dieser Welt, weckt mich aus meiner Trunkenheit.
(Hoffmann 1998: 160,
in meiner Übersetzung)

Manchmal wird das streng buddhistische Denken mit Gefühlen der japanischen Naturverehrung vermengt. Das wird beim Todes-Gedicht Gengenichi Takeuchi (竹内玄玄一) (1742-1804/8/25) deutlich:

Prunkwinde,
selbst wenn du verwelkst,
wird doch ein neuer Morgen grauen.
(Hoffman 1998:168-169,
in meiner Übersetzung)

Selbst wenn der einzelne Mensch verwelkt und dahingeht, so weiß die Natur doch immer wieder um einen neuen Morgen. Dieser Gedanke wird weiter unten beim dritten Punkt wieder aufgenommen.

Die Bejahung der Freuden dieses Lebens, wie sie im Todes-Gedicht von Chiri Naemura (苗村千里) (1648-1716/7/18) beobachtet werden kann, ist schintoistischen Einflusses:

Der erste Reis:
Hoch aufgerichtet mein Kissen.
Ich verschlinge Reis und grünen Tee.
(Hoffman 1998: 150,
in meiner Übersetzung)

Es scheint, dass Chiri Naemura die Freuden des Lebens bis zum letzten Moment fast schon starrsinnig feiern will. Der neue Reis, der im Herbst in die Tempel gebracht wird, soll besser schmecken als der alte. Das „hoch aufgerichtete Kissen“ ist ein Sinnbild für das von den Sorgen dieser Welt freien Ruhens (Hoffman 1998: 150).

Die Ewigkeit der Natur und der Tod als Rückkehr in ihren Schoß:

Die Ahnenverehrung als Weg, den Tod zu überwinden, der in der Vergangenheit in den buddhistischen Gemeinschaften institutionalisiert (Rowe 2011:3) war , ist

sehr von starken Familienbanden abhängig.

Im postmodernen Japan haben sich die Strukturen gesellschaftlicher Abhängigkeit in den Familien und Gruppierungen, auf denen die Sicherheit der Verstorbenen ruht, sehr verändert (Kawano 2010: 1).

Das Absinken der Geburtenrate, aufgeschobene Heirat und Kinderlosigkeit haben den Pool der zukünftigen Familiengrab-Verzorger verkleinert (Kawano 2010: 12).

Die neue Wirklichkeit des Sterbens isoliert von der Familiengemeinschaft wird an folgenden Zahlen deutlich: 1947 starben 90,8% zu Hause. 1977 starben das erste Mal mehr Menschen im Krankenhaus (50,6%) als zu Hause (49,4%). 1990 starben 75,1% im Krankenhaus. Bei Krebspatienten waren es sogar 93,3% (Suzuki 2003:662).

Die vorherrschende Antwort auf diese neue Wirklichkeit gelockerter Familienbande ist *shizensou* (自然葬), die „Naturbestattung“, die Rückkehr der Verstorbenen nicht in der Schoß der Ahnen und der Familie, sondern in den Schoß der Natur. Das Hauptritual der „Naturbestattung“ ist das *sankotsu* (散骨), wörtlich das „Knochenverstreuen“, im Englischen auch abgeschwächt *ash scattering* genannt. Mit diesem Ritual

... kehren die Toten zu Natur zurück. Obwohl das Verstreuen auch Raum für die Gedächtnisriten der Nachkommen lässt, die das Ruhen in Frieden der Toten der Familie sichern sollen, spielt auch die Natur eine Rolle bei der Transformierung der Toten in eine größere, wohlwollende Kraft" (Kawano 2010: 14).

Auf diese Weise wird die Aufgabe der Hinterbliebenen verringert (Kawano 2010: 6).

Die zwei Hauptvertreter der „Naturbestattung“ sind die *Sousou-no jiyuu-o susumeru kai* (葬送の自由をすすめる会), die „Vereinigung zur Verbreitung einer freien Todes-Zeremonie“, gegründet 1991 von Matsuhiko Yasuda (安田睦彦), und die *Sankotsu-o kangaeru kai* (散骨を

考える会), die „Vereinigung, die über das Knochenverstreuen nachdenkt“, gegründet ebenfalls 1991 von Takamasa Itou. Das Buch *Who Needs a Grave: Natural Burial for Your Loved Ones (haka-nanka iranai: aisureba-koso shizensou 墓なんかない—愛すればこそ自然葬)* (1991) von Matsuhiko Yasuda ist für diese Bewegung repräsentativ (Suzuki 2003: 669).

Von einem anthropologischen Gesichtspunkt her gesehen, ist diese Veränderung höchst interessant. Der Grundzustand, die Voreinstellung sozusagen, die Weltanschauung, die im Innersten der japanischen Herzen war, ist die des Animismus.

Die post-moderne Sinn-Dekonstruierung und das Spaß-Primat:

Eng mit den im vorigen Abschnitt behandelten neuen Interpretationen des Todes sind auch die *seizensou* (生前葬) verwandt, die „Vor-Todes-Bestattungen“. Die „Vor-Todes-Bestattung“, mit der die Sängerin Takiko Mizunoue (水の江瀧子) (1915-2009) im Jahr 1993 ihren Rückzug aus der Öffentlichkeit zelebrierte, war die erste Bestattung dieser Art. Dadurch wurde die „Vor-Todes-Bestattung“ sehr beliebt. Das „Spaß-Primat“ ist keinesfalls neu. Es ist so alt wie der Schintoismus selbst. Die Post-Moderne Japans fällt lediglich auf die schintoistischen „Voreinstellung“ des animistischen *gense riyaku* (現世利益), der „diesseitigen Vorteile“ zurück.

In einer Gesellschaft, die den Tod ausdrücklich ohne jeglichen Bezug zu Gott definiert, die ihn auf verschiedene Weisen verharmlost, müssen wir den Ernst des Todes als die Vorladung vor den Thron Gottes als des Schöpfers und absoluten Herrschers klar kommunizieren. Wir müssen die Bedeutsamkeit des Lebens in dieser Welt und die Verantwortung für die Taten in dieser Welt im

Widerspruch gegen alle buddhistische Vorstellungen über die Nichtigkeit des Lebens predigen. Wir müssen offen über die Gefahr der Verdammnis und den ewigen, unwiderruflichen „Zweiten Tod“ in der Hölle reden. Wir müssen im Widerspruch gegen alle Vorstellungen über den Kreislauf der Wiedergeburten den Tod als *point of no return* kommunizieren. Wenn wir dies nicht tun, tragen wir zu einem Verständnis des Christentums bei, das es nur als eine weitere „Spaß-Religion“ versteht. Wir verlieren damit auch die moralische Kraft des Christentums.

Die Bedeutung des Themas: 2. Das Ziel der Evangelisation

Zum Abschluss möchte ich diese Frage noch einmal stellen: Warum ist dieses Thema so wichtig?

Die theologische Antwort hat mit der ureigensten Natur der Evangelisation zu tun: Das Ziel der Evangelisation ist *nicht* die Steigerung des menschlichen Glücks, sondern die Vermehrung der Herrlichkeit Gottes. Das „Gute“ der „Guten Nachricht“ ist nicht „alles Gute“ für die Menschheit, sondern das letzte Gut, nämlich das Glück und die Freude Gottes. Evangelisation, die Verkündigung der Guten Nachricht markiert den Beginn der Freiheit. Jedoch nicht der Freiheit, sich in Schwachheit gehen zu lassen, sondern der Freiheit, Gott zu gehorchen. Jede Art

Das Ziel der Evangelisation ist *nicht* die Steigerung des menschlichen Glücks.

der Evangelisation, die nicht von ganzem Herzen auf Gehorsam unter Christus zielt, ist nicht wahre Evangelisation. Deshalb darf Evangelisation nicht nur informieren, verkündigen und lehren, sondern sie muss vielmehr transformieren, Vorbild geben und zur Veränderung herausfordern. Das Ziel der Evangelisation ist nicht schon dann erreicht,

wenn alle um Christus *wissen*, nicht einmal schon dann, wenn alle nominelle Christen geworden sind, sondern erst dann, wenn alle *tun*, was Christus seinen Jüngern zu *tun* befohlen hat. Die Kraft des Evangeliums manifestiert sich im gehorsamen Handeln seiner Anhänger.

Das legt den Finger an den schwächsten Punkt der japanischen Christenheit. Natürlich nicht nur an den schwächsten Punkt der *japanischen* Christenheit. In diesem Bereich sind alle Christen stets aufs Neue herausgefordert. Doch in Japan wurde diese Schwachheit stets aufs Neue gerechtfertigt. Das Ergebnis ist eine verhärtete Akzeptanz dieses traurigen Zustandes. Er wird weitgehend akzeptiert und nicht in Frage gestellt, ihm wird nicht widersprochen – und er wird nicht bekannt, noch Buße über ihm getan.

Evangelisation hört bei der Bekehrung nicht auf. Weil Bekehrung nicht das Ziel der Evangelisation ist. Bekehrung ist nur der Anfang eines Lebensstils des Gehorsams zur Ehre Gottes. Echte Evangelisation beginnt deshalb in Wahrheit in der Kirche. Sie ruft die Gläubigen beständig zum Gehorsam – und damit zu einem fruchtbaren Zeugnis. Die ganze Kirche ist zum Gehorsam, zu guten Werken, zur Evangelisation berufen. Eine Christenheit, die gehorsam Gottes Willen tut, die dem Herrn Jesus Christus treu auf dem „Weg des Kreuzes“ nachfolgt, ist immer noch das kräftigste Missionsmittel. Dagegen kann aber eine Christenheit, die nur über Gott weiß, nicht aber mit ihm lebt, den Verlust ihrer missionalen Kraft mit nichts wettmachen.

Bibliographie

Die ausführliche Bibliographie ist auf unserer Homepage zu finden (www.missiology.de, Rubrik „Forschungsbeiträge“).

Chancen und Grenzen christlicher Aidsprävention

Entdeckungen beim Vergleich christlicher und säkularer Curricula im Kontext ghanaischer Jugendarbeit

Susanne Knispel

Christliche Aidsprävention wird häufig auf die Betonung sexueller Abstinenz und Treue sowie die Ablehnung von Kondomen reduziert. Die Debatte – so wichtig sie auch ist – greift jedoch viel zu kurz und lässt wesentliche Möglichkeiten außer Acht. In dem Artikel geht es deshalb um folgende Fragen: Worin liegen die besonderen Chancen eines christlichen Präventionsprogramms im afrikanischen Kontext? Gibt es Grenzen gegenüber einem säkularen Ansatz? Und wie können Kirchen das vorhandene Potenzial besser nutzen und Begrenzungen möglicherweise überwinden?

Susanne Knispel hat mit ihrer Familie von 1993 bis 1996 und 2001 bis 2006 in Ghana gelebt und sich in der Jugendarbeit der Presbyterian Church of Ghana engagiert. Gemeinsam mit ghanaischen Jugendleitern und -pfarrern entwickelte sie ein christliches Aidspräventionsprogramm für die Arbeit mit Teenagern („Let’s talk about...“). Nach ihrer Rückkehr nach Deutschland absolvierte die kirchlich ausgebildete Religionspädagogin das Akademische Aufbaustudium am Theologischen Seminar Adelshofen¹ und erwarb einen MTh an der University of South Africa. Seitdem ist sie Dozentin für Religionspädagogik am Theologisch-pädagogischen Seminar Malche in Porta Westfalica. Email: knispel.susanne@googlemail.com.

Der Artikel gibt einen Einblick in die Erkenntnisse der Masterarbeit, für die sie zum Thema „Christliche Aidsprävention“ geforscht hat. Die Masterarbeit steht zum Download zur Verfügung unter: <http://www.lza.de/upload/knispel-mth.pdf>. Darin finden sich auch detaillierte Literaturangaben.

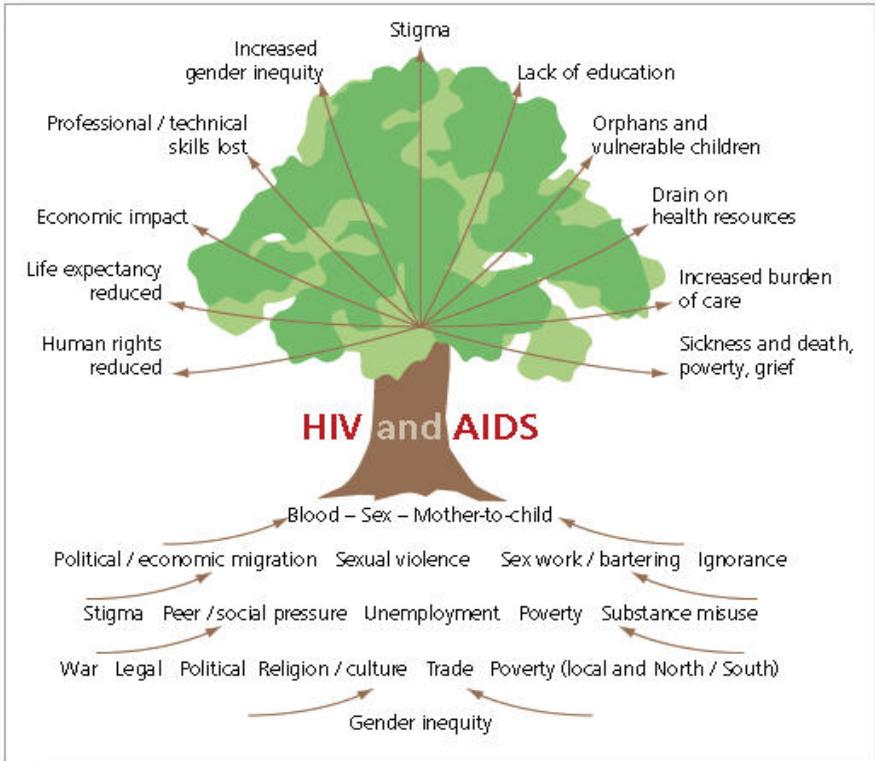
1. Aids – eine weltweite Herausforderung

Laut UNDP ist Aids der größte Rückschlag für die menschliche Entwicklung der Neuzeit.² Jeder, der im subsaharischen Afrika lebt und arbeitet, wird früher oder später mit der Krankheit und ihren verheerenden Auswirkungen konfrontiert. Trotz vieler Fehler und Versäumnisse haben die meisten Kirchen heute die Herausforderung angenommen und engagieren sich unter anderem in der Präventionsarbeit.

Dass Prävention neben der Behandlung der Erkrankten mit antiretroviralen Medikamenten einen wesentlichen Beitrag zur Eindämmung der Epidemie leistet, gilt als unbestritten. Das trifft besonders auf junge Menschen zwischen 15 und 24 Jahren zu. Zwar gilt diese Altersgruppe mit einem weltweiten Anteil von 40% aller Neuinfektionen als besonders gefährdet, doch liegen hier auch die größten Chancen effektiver Präventionsarbeit.

1 Vgl. <http://www.lza.de/theologisches-seminar/master/index.htm>.

2 UNAIDS 2008, *2008 Report on the Global AIDS Epidemic*, S. 12.



Wie sieht wirksame Aidsprävention aus und können Christen einen besonderen, vielleicht sogar unverzichtbaren Beitrag dazu leisten?

Diese Fragen haben mich nicht nur in der Arbeit mit ghanaischen Jugendlichen beschäftigt. Sie wurden auch zum Forschungsthema meiner Masterarbeit.

Die religiöse Perspektive

Im letzten Jahrzehnt haben sich immer mehr religiöse Organisationen über ihr praktisches Engagement hinaus in die Debatte um Aidsprävention eingeschaltet.

Das wurde von UNAIDS nicht nur begrüßt, sondern auch als notwendig er-

achtet. Peter Piot, bis 2008 Direktor von UNAIDS, stellte fest:

... für die Langzeitperspektive, die Erinnerung und die Zukunft spielen glaubensbasierten Organisationen und Religionen eine Rolle Diese Perspektive ist, was in unserer Antwort auf die Aids-Epidemie gefehlt hat.³

Man mahnt an, den Einfluss sozialer Strukturen, kultureller Überzeugungen und Wertesysteme auf die Aidsprävention stärker zu beachten. Diese Stimmen haben Recht, denn Aids ist bei weitem nicht nur ein medizinisches Problem.

3 Zitiert in: Bangert, K. & Schirmacher, T. (Hg.) 2008. *HIV und AIDS als christliche Herausforderung*, Bd. 1. *Grundsätzliche Erwägungen*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, S.78 (meine Übersetzung).

Dies wird anhand des *HIV problem tree* (siehe Abbildung)⁴ gut verdeutlicht. Die Zweige und Blätter des Baums symbolisieren die Auswirkungen, die HIV und Aids auf den einzelnen Menschen und die gesamte Gesellschaft haben. Genährt wird der Baum durch seine Wurzeln, die für die komplexen Ursachen der Epidemie stehen. Die oberflächlichen Wurzeln stellen die unmittelbaren Risikofaktoren, also die direkten Übertragungswege für eine HIV-Infektion dar. Die darunter liegende Wurzelschicht steht für persönliche Situationen, in denen das Individuum einer HIV-Infektion ausgesetzt ist, während es in der tiefsten Schicht um gesellschaftliche Faktoren geht, die die Menschen und die gesamte Gesellschaft verletzlich machen. Bei einer solchen Verflechtung liegt es nahe, dass ein ganzheitlicher christlicher Ansatz besondere Chancen birgt. ARHAP5 spricht in dem Zusammenhang von *Religious Health Assets* und meint damit die Vorzüge, das Guthaben, den Mehrwert, den religiöse Organisationen im Bereich der Gesundheitsförderung einbringen können.

Vorgehensweise

Um herauszufinden, worin dieser christliche ‚Mehrwert‘ für die Aidsprävention in Ghana besteht, bin ich folgendermaßen vorgegangen:

1. Zunächst habe ich in Anlehnung an den *HIV problem tree* die kontextuellen Faktoren erarbeitet, die ghanaische Jugendliche einem erhöhten Infektionsrisiko aussetzen.

4 CAFOD o. J. *Development and disasters in a time of HIV and AIDS: An HIV mainstreaming toolkit for development and humanitarian response workers*, S.48. Online: <http://www.plurpol.org/reports/CAFOD.pdf>.

5 ARHAP (The African Religious Health Assets Programme) 2006. *Appreciating Assets: The Contribution of Religion to Universal Access in Africa. Report for the WHO*. Cape Town: ARHAP.

2. Anschließend wurden die schon erforschten Kriterien für eine erfolgreiche, mehrdimensionale Präventionsarbeit zusammengefasst.

3. Daran anknüpfend habe ich die besonderen Chancen, aber auch die Grenzen eines christlichen Ansatzes für die Aidsprävention erarbeitet, indem ich biblische und praktisch-theologische Grundgedanken auf die Lebenswelt junger Ghanaer und die Präventionskriterien bezogen habe.

4. Zum Schluss wurden drei exemplarische Curricula für die Arbeit in Ghana analysiert und verglichen.⁶ Dabei wollte ich prüfen, ob und wie die Chancen eines christlichen Ansatzes umgesetzt wurden und ob sich tatsächlich Unterschiede zum säkularen Programm ausmachen lassen. In gleicher Weise wurden die Curricula auf ihre Grenzen hin untersucht und die speziellen Herausforderungen christlicher Programme für junge Ghanaer identifiziert.

Die größte Stärke liegt nicht in einer strikteren Sexualmoral.

Überraschende Ergebnisse

Der Vergleich christlicher und säkularer Curricula bestätigte nicht nur meine Vermutung, dass christlich geprägte Schulungsprogramme im ghanaischen Kontext etliche Vorteile bieten. Er hat auch Überraschendes ergeben. So liegt die größte Stärke nicht etwa in einer strikteren Sexualmoral, sondern in der Berücksichtigung von Spiritualität und im christlichen Menschenbild. Eine entscheidende Schwäche ist dahingegen die Beschränkung auf sexuelle Abstinenz als einzige Option. Es hat sich allerdings auch herausgestellt, dass das vorhandene

6 Als Methode für Analyse und Vergleich diente die Dokumentenanalyse, eine klassische Form qualitativ-interpretativer Sozialforschung (s. Mayring, P. 2002. *Einführung in die qualitative Sozialforschung: Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. 5. Auflage. Weinheim/Basel: Beltz, S. 46-50).

Potenzial noch besser ausgeschöpft werden könnte.

Im Folgenden sollen einige Ergebnisse der Arbeit exemplarisch vorgestellt werden.

2. Christlicher ‚Mehrwert‘ in der Aidsprävention

2.1 Berücksichtigung von Spiritualität

Wirksame Aidsprävention muss den kulturellen Hintergrund der Zielgruppe einbeziehen. Deshalb fordert der tansanische Theologe Magesa, das Thema Aids aus der Perspektive des afrikanischen Weltbildes zu erforschen. Ein rein biomedizinischer, vom westlichen Weltbild geprägter Präventionsansatz sei defizitär, denn er lasse die wesentlichen Komponenten unberücksichtigt.

Aufgrund der generellen Stabilität des Weltbildes und der Wertorientierungen von Kulturen⁷ lebt das traditionelle afrikanische Weltbild neben der Zugehörigkeit vieler Afrikaner zum Christentum fort. Es kommt z. B. in den Vorstellungen von Krankheitsursachen, Sexualität oder Heilung zum Tragen.

Aspekte des ghanaischen Gesundheitskonzepts

Die ghanaische Auffassung von Gesundheit ist holistisch. Ihr liegt ein Bild vom Menschen als sozialem und spirituellem Wesen zugrunde, dessen Wohlbefinden von harmonischen Beziehungen zur sichtbaren und unsichtbaren Welt abhängt. Ist das Gleichgewicht auf einer dieser Ebenen gestört, kann das die Ursache für körperliche Krankheit sein.

7 Zur Bedeutung des Weltbildes und Strukturmerkmalen von Kultur siehe: Maletzke, Gerhard 1996. *Interkulturelle Kommunikation: Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Heilung ist folglich ebenfalls ein ganzheitlicher Prozess.

Heilung impliziert ein Gleichgewicht in dem spannungsreichen Verhältnis zwischen dem Menschen, seinen Mitmenschen, Umwelt und Gott.⁸

Ziel eines traditionellen Heilers ist darum sowohl die körperliche als auch die psychische und spirituelle Heilung eines Patienten sowie seine Wiedereingliederung in die Gemeinschaft. Neben medizinischer Behandlung spielen deshalb auch Erziehung zu besserem Verhalten, Schuldbekennnis, Opfer, Kompensation und Vergebung eine Rolle. Oft muss zuerst der Schaden in der Gesellschaft geheilt werden, bevor ein Einzelner gesund werden kann.

Aspekte des christlichen Gesundheitskonzepts

Auch im alttestamentlichen Begriff *Schalom* geht es um eine ganzheitliche Perspektive, nämlich um Unversehrtheit, Frieden, Heil und Wohlbefinden, das in der Harmonie des Menschen mit Gott, mit sich selbst, seinen Mitmenschen und seiner Umwelt wurzelt. Aus neutestamentlicher Sicht erfüllt sich die Verheißung dieses umfassenden Friedens in Jesus Christus. Er brachte den *Schalom* durch Heilung und Versöhnung der gestörten Beziehungen des Menschen, vorrangig aber seiner Beziehung zu Gott.

Chancen für die Aidsprävention

Dieses ganzheitliche christliche Gesundheitskonzept ist für die Aidsprävention in Ghana in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung.

Zunächst knüpft es an etlichen Stellen an das traditionelle Konzept an und kann so

8 Appiah-Kubi, Kofi 1981. *Man Cures, God Heals: Religion and Medical Practice Among the Akans of Ghana*. Totowa/New Jersey: Allanheld, Osmun & Co., S. 71,81 (meine Übersetzung).

vielen Bedürfnissen im Blick auf Krankheit und Heilung entsprechen, z. B.:

- Die spirituelle Dimension kommt in den Fragen nach Leid und Tod, nach Krankheitsursachen, Schuld oder Gerechtigkeit zum Tragen.
- Heilung umfasst die Notwendigkeit, die Gottesbeziehung zu klären, die durch Krankheit grundsätzlich in Frage gestellt ist.
- Die Harmonie der Beziehungen und die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft spielen für das Individuum eine wichtige Rolle.
- Vergebung und Versöhnung sind auch aus christlicher Perspektive Elemente des Heilungsprozesses.
- Unterweisung und Erziehung können einen positiven Beitrag zur Gesundung leisten.

Zudem nimmt ein christliches Konzept viele Komponenten eines mehrdimensionalen Präventionsansatzes ernst. Im Evangelium geht es um Heilung im umfassenden Sinne. Sie betrifft viele der Faktoren, die das Infektionsrisiko und die Vulnerabilität jugendlicher Ghanaer erhöhen, nämlich Armut, brüchige Familienverhältnisse, ungleiche Geschlechterbeziehungen, Stigma und Diskriminierung oder sexuelle Gewalt, um nur einige zu nennen.

... ein Weg aus der Angst vor Hexerei oder Gottes Strafe.

Des Weiteren kann ein christliches Programm solchen spirituellen Interpretationen von Aids vorbeugen, die eine wirksame Prävention unterminieren. ‚Ist Aids eine Strafe Gottes?‘ oder ‚Ist meine HIV-Infektion das Werk einer Hexe?‘ sind Fragen, die sich viele Ghanaer stellen. ‚Es gibt keine Hexerei‘ oder ‚Aids ist keine Strafe Gottes, sondern das Ergebnis von ungeschütztem Sex‘ sind Antworten, die das ghanaische Weltbild nicht ernst nehmen und deshalb zu kurz greifen. Wer einen Jugendlichen in Gha-

na überzeugen will, es gebe keine Hexen, dessen Präventionsbotschaft ist unglaubwürdig. Denn Hexerei ist eine reelle Bedrohung im Leben der meisten, auch der gebildeten oder christlichen Ghanaer. Ob Hexen Menschen mit HIV infizieren können, ist dabei eine andere Frage. Christen haben die Möglichkeit, anhand des biblischen Zeugnisses einen Weg aus der Angst vor Hexerei oder Gottes Strafe aufzuzeigen. Der Vergleich der Curricula hat deutlich gezeigt, dass es unverzichtbar ist, diesen Vorstellungen entgegenzutreten, um ihnen den Boden zu entziehen. Sonst leben sie unerschwinglich weiter, verstärken Aidsbezogenes Stigma und reduzieren sowohl Risikobewusstsein als auch verantwortliches Handeln.

Da die spirituelle Dimension unverzichtbar zum ghanaischen Weltbild gehört und alle anderen Lebensbereiche durchdringt, müssen sich säkulare Programme umgekehrt fragen lassen:

Wie können wir erwarten, die Leute zu verstehen, wenn wir die genau die Sache übersehen, die sie für das Wichtigste in ihrem Leben halten, auch wenn diese nicht das Wichtigste in unserem Leben ist?⁹

2.2 Schutz und Ermächtigung junger Menschen

Destabilisierte traditionelle Großfamilie

Von den einschneidenden Veränderungen der letzten Jahrzehnte durch Migration und Urbanisierung ist die traditionelle Großfamilie am stärksten betroffen. In dem Maße, in dem sich die festen Familienstrukturen auflösen, verschwinden auch Schutz- und Kontrollmechanismen sowie die finanzielle, soziale und moralische Unterstützung Jugendlicher. Da die Eltern häufig abwesend sind, suchen junge Menschen Geborgenheit in der

9 ARHAP 2006, S. 130 (meine Übersetzung).

Peer-Gruppe und in frühen sexuellen Beziehungen. Mit der räumlichen Trennung vom Heimatort geht oft auch eine innere Entwurzelung einher. Die Betroffenen fühlen sich nicht mehr zugehörig und ohne Rückhalt. Dies löst bei vielen Jugendlichen eine Sinn- und Identitätskrise aus und führt zu wachsenden sozialen Problemen, unter anderem auch zu einer Gefährdung durch Aids. Denn die Integration junger Menschen in eine Gemeinschaft gilt als ein wichtiger Schutz vor einer HIV-Infektion. Dies trifft besonders in einer kollektivistischen Gesellschaft zu, in der sich der Einzelne über die Gemeinschaft definiert und in viel größerem Maße von ihr abhängig ist.

Christliche Gemeinde als familiärer Schutzraum

Wenn Jugendliche in der christlichen Gemeinde Menschen finden, die sie ernst nehmen und begleiten, kann die Kirche zu einer Heimat werden, die den zum Teil fehlenden familiären Schutzraum bietet und die notwendige Unterstützung gewährt. Das kann z. B. bedeuten, Abstinenzbotschaften mit Förderprogrammen für Schulgelder zu verknüpfen, so dass sich junge Menschen nicht für ihren Schulbesuch prostituieren müssen. Es kann auch heißen, für durch Aids verwaiste Jugendliche einzutreten, die in ihren traditionellen Pflegefamilien als billige Arbeitskräfte ausgebeutet und denen die Rechte der eigenen Kinder nicht zugestanden werden.

Da die Peergruppe das Verhalten Jugendlicher stark beeinflusst, ist auch die Einbindung in eine christliche Jugendgruppe von Bedeutung für die Aidsprävention. Laut verschiedener Studien wirkt sich die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft schützend auf das Gesundheitsverhalten aus. Es konnten ein verzögertes sexuelles Debüt, die Reduzierung von Alkohol- und Drogen-

konsum sowie eine geringere Anzahl von Sexualpartnern beobachtet werden.¹⁰

Größere Unabhängigkeit von kulturellen Normen und Werten

Im Blick auf die Vermittlung von schützenden Werten und Verhaltensnormen ist es vorteilhaft, dass sich christliche Programme auf eine göttliche Instanz berufen können. Abgesehen davon, dass sie von fast allen Ghanaern als Autorität anerkannt wird, ist sie auch allen menschlichen Autoritäten übergeordnet und somit berechtigt, selbst die Hüter der Tradition zu hinterfragen. Wo Aidsprävention mit den kulturellen Werten in Konflikt gerät, können sich die christlichen Curricula also auf ein kulturunabhängiges und von Christen akzeptiertes Wertesystem beziehen. Dies erlaubt ihnen einen kritischeren Umgang sowohl mit den traditionellen Werten als auch mit Autoritätspersonen. Praktisch zeigt sich das etwa in konsequenteren Botschaften zu Themen wie ‚männliche Dominanz‘ oder ‚sexuelle Gewalt‘, durch die die Vulnerabilität besonders von Mädchen verringert werden kann.

...
konsequenterer
Botschaften zu
Themen wie
,männliche
Dominanz‘
oder ‚sexuelle
Gewalt‘.

Aufbrechen der traditionellen Hierarchie

Die größere Unabhängigkeit vom System äußert sich auch darin, dass die Position Jugendlicher innerhalb der Hierarchie der traditionellen ghanaischen Gesellschaft entschiedener gestärkt wird. Die Rangordnung reicht von der höchsten Instanz, dem Schöpfergott, über die Gottheiten, Geister und Ahnen bis hinab

10 Boonstra, Heather D. 2008. Matter of Faith: Support for Comprehensive Sex Education Among Faith-Based Organizations. *Policy Review, Alan Guttmacher Institute*, Vol.11, No.1, S. 17-22.

zu den Menschen. Auf der untersten Stufe stehen die Kinder. Mit aufsteigender Hierarchie wachsen Autorität und Status. Aufgrund dieses religiös untermauerten Machtgefüges werden bestimmte Lebenskompetenzen, die Jugendliche im Blick auf HIV schützen, in der Erziehung nicht gefördert. Dazu zählen etwa die eigene Meinungsbildung, Entscheidungs- und Durchsetzungsvermögen sowie Kritikfähigkeit. Jugendliche haben nicht das Recht, Ältere zu kritisieren oder sich gar einer Autoritätsperson (sexuell) zu verweigern. Vergehen sind grundsätzlich nur gegen Höher- und Gleichgestellte möglich. Deshalb werden Vergehen von Eltern an ihren Kindern oder von Lehrern an ihren Schülern nicht als solche angesehen.

Auch zur Zeit Jesu hatten Kinder einen niedrigen sozialen Status. Der erstaunliche Umgang Jesu mit Kindern weist deshalb der christlichen Gemeinde einen neuen Weg, der sich auch für die Aidsprävention fruchtbar machen lässt. Jesus verkehrt die traditionelle Hierarchie und Werteordnung. Er rückt Kinder nicht nur ins Zentrum des Interesses, er erklärt sie auch, was den Glauben betrifft, zu Vorbildern für Erwachsene und warnt diese aufs Schärfste davor, ihre Macht über Kinder zu missbrauchen. Ältere können sich in Jesu Augen also sehr wohl an Jüngeren vergehen.

Im Rahmen christlich geprägter Aidsprävention erfahren junge Menschen also eine besondere Wertschätzung, was ein gesundes Selbstwertgefühl und notwendige Ich-Stärke unterstützt. Sie werden ermutigt, sich zunehmend unabhängig eine Meinung zu bilden und sich durchaus auch kritisch mit dem Verhalten Älterer auseinanderzusetzen. Sie müssen (sexuellen) Missbrauch durch Autoritätspersonen nicht stillschweigend akzeptieren, sondern können sich Erwachsenen in der Gemeinde anvertrauen. So können Jugendliche von der Gemeinschaft geschützt, in ihren Rechten bestärkt und

dazu ermächtigt werden, sich gegen Übergriffe zu wehren.

Die Unterschiede im Blick auf Freiräume, Eigenverantwortung, Kompetenzen und Kritik, die sich bis in die didaktischen Entscheidungen der christlichen Curricula hinein erkennen lassen, fördern präventive Verhaltensweisen.

2.3 Förderung gesunder Geschlechterbeziehungen

Die ungleiche Behandlung der Geschlechter gehört in vielen Ländern Afrikas zu den Risikofaktoren für eine HIV-Infektion. Folgende Einstellungen, Erwartungen und Verhaltensweisen bergen z. B. in Ghana ein Gefährdungspotenzial:

- die Erwartung an junge Frauen, einem Mann in einer partnerschaftlichen Beziehung gehorsam und treu zu sein, ihm Sex auch ohne Kondom zu gewähren, wann immer er möchte, und seine Untreue bzw. sexuelle Gewalt hinzunehmen;
- die Überzeugung, dass die Bildung von Mädchen weniger wichtig ist als die von Jungen;
- die Erwartung an Männer, ihre Männlichkeit durch regelmäßigen Sex mit mehreren Partnerinnen unter Beweis zu stellen;
- die Vorstellung, das männliche Bedürfnis nach Sex könne nicht kontrolliert werden und eine Eindämmung führe zu physischen und mentalen Schäden.

Die Würde von Mann und Frau als Gottes Ebenbilder, ihre Gleichwertigkeit und das Zugeständnis gleicher Rechte sowie gleicher Verantwortung sind Kerngedanken der christlichen Lehre (auch wenn sie im Laufe der Kirchengeschichte oft preisgegeben wurden). Sie können sich in der Aidsprävention etwa so niederschlagen:

- Ermütigung von Mädchen, sich ihrer Würde vor Gott, ihrer Rechte und Möglichkeiten bewusst zu werden,
- Schutz von Mädchen vor sexueller Gewalt in Form von weiblicher Genitalverstümmelung oder Vergewaltigung, sei es inner- oder außerhalb von Beziehungen,
- Förderung von Kommunikation zwischen Jungen und Mädchen über Beziehungen und Sexualität, Rollenerwartungen und -konflikte,
- Kritisches Hinterfragen der unterschiedlichen Maßstäbe, die an das Verhalten von Männern und Frauen gelegt werden,
- Infragestellen der Forderung nach Unterwürfigkeit und Gehorsam sowie von sexueller Verfügbarkeit von Mädchen selbst in vorehelichen Beziehungen.

Weil damit Privilegien von Männern infrage gestellt werden, lösen solche Ansätze natürlicherweise Ängste und Abwehr aus. Da biblische Texte und das Vorbild Jesu bei ghanaischen Christen aber hohe Autorität besitzen, besteht eine gute Chance, auch junge Männer für einen der Schöpfung und Jesus gemäßen Umgang der Geschlechter zu gewinnen.

3. Begrenzungen christlicher Programme

Abstinence-only-Programme

Dass die Förderung sexueller Enthaltsamkeit unter Jugendlichen enorm zur Aidsprävention beiträgt, ist erwiesen. Jedoch sind sogenannte *Abstinence-only*-Programme, die für unverheiratete Jugendliche als Schutz vor HIV ausschließlich Abstinenz propagieren, in mehrfacher Hinsicht problematisch.

Bisher (2011) konnte wissenschaftlich noch nicht nachgewiesen werden, dass Programme, die allein auf Abstinenz setzen, zu beachtenswerten Verhaltensänderungen führen. Weder wird das sexuelle

Debüt verzögert, noch kehren sexuell schon aktive junge Menschen zur Enthaltsamkeit zurück. Auch Schwangerschaften und sexuell übertragbare Infektionen werden nicht reduziert. Hingegen konnten bei einigen umfassenden Programmen, die A (Abstinenz), B (wechselseitige Treue) und C (Kondome) integrieren, wesentliche Verhaltensänderungen beobachtet werden. Durch solche Maßnahmen, auch *Abstinence-plus*-Programme genannt, kam es zum Aufschub sexueller Aktivitäten, zur Verringerung der Häufigkeit von Sex sowie der Zahl der Partner und zu vermehrtem Kondomgebrauch. Ein Anstieg sexueller Promiskuität, wie ihn Kritiker befürchten, konnte dagegen nicht verzeichnet werden.¹¹

Mangelnde Relevanz für sexuell aktive Jugendliche

Des Weiteren ist Abstinenz als einzige Option auch deshalb problematisch, weil die Lebenswirklichkeit vieler Jugendlicher ausblendet wird. Denn eine beachtliche Anzahl von ihnen ist schon sexuell aktiv, lebt heimlich in homosexuellen Beziehungen oder prostituiert sich. Anstatt zu fragen ‚Dürfen Christen unverheiratete Jugendliche über Kondome aufklären?‘ müsste die Frage umgekehrt lauten: ‚Dürfen sie angesichts der Lebenswirklichkeit darauf verzichten? Haben sie nicht auch den Auftrag, Leben zu bewahren?‘

Warum fällt vielen Gemeinden ein umfassender Präventionsansatz so schwer?

Viele christlich geprägte Programme gehen vom religiösen Ideal aus. Sie verzichten auf die zweitbesten Lösungen, weil diese nicht voll und ganz dem

¹¹ Siehe z. B.: Kirby, Douglas & Laris, B.A. 2009. Effective Curriculum-Based Sex and STD/HIV. Education Programs for Adolescents. *Child Development Perspectives* 3 (1), 21-29.

Willen Gottes entsprechen. Über Kondome kann nicht geredet werden, weil das Sex außerhalb der Ehe zu legitimieren scheint. „Die Existenz eines Verhaltens, das von einem Ideal abweicht, anzuerkennen, scheint dem Leugnen des Ideals selbst gleichgestellt zu sein“¹². So gibt es nur akzeptables und unakzeptables Verhalten. Die Sündhaftigkeit des Menschen wird ausgeblendet, auch dass das Verhalten nicht immer der völlig freien Wahl und Kontrolle des Einzelnen unterliegt. Dem hohen Maßstab können viele Jugendliche aber nicht gerecht werden. Durch eine moralisierende Verkündigung erleben sie zudem keine Hilfe zur Veränderung. Gleichzeitig fühlen sie sich in ihren Lebensproblemen nicht verstanden oder aufgrund ihres Lebensstils zurückgewiesen.

Orientierung an Jesus

An dieser Stelle könnte das Handeln Jesu einen guten Weg hin zu einer effektiveren Aidsprävention weisen. Jesus hat an den Wurzeln der menschlichen Probleme angesetzt. In großer Freiheit hat er den Kontakt zu ‚Sündern‘ gesucht, sich ihren Lebenssituationen gestellt und sie durch Annahme und Vergebung die uneingeschränkte Liebe Gottes spüren lassen. Nie war ein einwandfreies moralisches Leben die Vorbedingung für seine Zuwendung. Gleichzeitig scheute Jesus sich nicht, Sünde beim Namen zu nennen. Doch hinter vordergründigem Fehlverhalten sah er die ursächlichen Probleme und beschäftigte sich vor allem mit diesen. So konnte er die Menschen letztlich auch für eine Veränderung ihres Lebensstils gewinnen und ihnen einen Weg in eine heilvollere Zukunft eröffnen.

12 Benn, Christoph 2008. Der Einfluss von Weltanschauung und Kultur auf die HIV/ AIDSPandemie, in Bangert & Schirmacher 2008 (s.o.), S.18.

Eingeschränkte Informationen und Optionen

Weiterhin werden *Abstinence-only*-Programme auch den Jugendlichen nicht gerecht, die noch keine sexuellen Erfahrungen gemacht haben. Auch sie haben das Recht auf umfassende Aufklärung, um verantwortlich entscheiden zu können. Das Anliegen christliche Werte zu vermitteln ist berechtigt, darf aber nicht zur Manipulation von Informationen führen. Es muss konkret möglich sein, zu sexueller Enthaltsamkeit vor der Ehe zu ermutigen, ohne generell die Tauglichkeit von Kondomen zu bezweifeln.

Eine weitere Grenze entsteht dadurch, dass ghanaische Christen, beeinflusst durch die Kultur, in der Regel einen ‚Alles-oder-Nichts-Ansatz‘ vertreten. Es gibt nur Abstinenz oder Sexualverkehr. Alternative Formen sexueller Betätigung könnten Jugendlichen jedoch mehr Spielräume eröffnen und helfen, den Geschlechtsverkehr selbst hinauszuzögern. Hier spielt auch das Thema Masturbation eine Rolle, die von den meisten Christen in Ghana als Sünde abgelehnt wird. Sogar sexuelle Nachträume oder nächtliche Ejakulationen werden mit Argwohn betrachtet und mit dämonischen Mächten in Verbindung gebracht. Auf diese Weise überdauern traditionelle Vorstellungen, denen von christlicher Seite nichts entgegengesetzt wurde und die mit dem Gedankengut einiger christlicher Strömungen verschmolzen sind. Sie erschweren eine unbelastete Auseinandersetzung mit Sexualität und behindern so die Aidsprävention.

... das Recht auf umfassende Aufklärung, um verantwortlich entscheiden zu können.

Wichtige Fragestellungen

Für die Entwicklung christlicher Curricula wäre es daher empfehlenswert, folgende Fragen zu bedenken:

- In welcher Form ist das Programm für sexuell aktive Jugendliche relevant?
- Steht der Schutz ihres Lebens an erster Stelle?
- Gibt es neben den idealen auch zweitbeste Lösungen?
- Werden allen Jugendlichen sachlich korrekte und umfassende Informationen vermittelt, zumal diese die Promiskuität offensichtlich nicht verstärken?
- Wird Homosexualität als Risikofaktor thematisiert?
- Werden Jugendliche, dem christlichen Menschenbild entsprechend, in ihrer Verantwortung vor Gott so ernst genommen, dass man ihnen eine gute Entscheidungsgrundlage in Form von Informationen und Bewertungskriterien bietet, ihnen aber die Entscheidung nicht vorschreibt?
- Tritt das Curriculum der Ansicht, Aids sei eine Strafe Gottes, entschieden entgegen oder wird das Thema bewusst offen gehalten, um auf diese Weise den Druck zur Verhaltensänderung zu erhöhen?

Die angeführten Gründe zeigen eindeutig die Grenzen der von ghanaischen Christen befürworteten reinen Abstinenz-Programme auf. Sie sprechen allerdings nicht gegen eine Betonung von Abstinenz. Diese birgt viele Chancen, solange andere Optionen nicht verschwiegen werden.

4. Unausgeschöpftes Potenzial

Die Analyse der Curricula hat gezeigt, dass einige Chancen eines christlichen Ansatzes noch besser genutzt werden könnten. Deshalb sollen zum Schluss noch einige Anregungen genannt werden:

- Angesichts der zunehmenden Auflösung tragender sozialer Netzwerke birgt der **Familiencharakter der christlichen Gemeinde** ein Potenzial, das in einem noch viel größeren Umfang aus-

geschöpft werden könnte. Zugehörigkeit, Verlässlichkeit, ein Schutzraum, Fürsorge und emotionale, spirituelle und finanzielle Unterstützung sind Faktoren, die die Vulnerabilität Jugendlicher im Blick auf Aids deutlich verringern. In einem Curriculum könnte sich das darin äußern, dass das Bild der Gemeinde als Familie Gottes lebendiger entfaltet und die Gesamtgemeinde stärker in das Programm einbezogen wird. Freilich kommt es letztlich darauf an, dass sich diese Gedanken im Leben der Gemeinde auch widerspiegeln. Ausbaufähig ist auch der **Bezug auf das Leiden, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi**. Aus afrikanischer Perspektive ist Jesus freiwillig einen ‚bösen Tod‘¹³ gestorben. Denn er starb vorzeitig, unverheiratet, ohne Nachwuchs und auf gewaltsame Weise. Dadurch wurde er selbst zum Schandfleck der Gesellschaft und erlebte Stigmatisierung am eigenen Leib. Durch seine Auferstehung hat Jesus auch dem ‚bösen Tod‘ die Macht genommen und so die Stigmatisierten zu neuem Leben befreit. Dieser Gedanke könnte der Stigmatisierung Betroffener entgegenwirken und etliche positive Auswirkungen für die Aidsprävention haben: Ermutigung zu HIV-Tests und zur Offenbarung eines positiven Ergebnisses; Inanspruchnahme antiretroviraler Medikamente, durch die das Infektionsrisiko für Sexualpartner und ungeborene Babys verringert wird; Verringerung der Tendenz, das eigene Risiko zu unterschätzen, indem Andere, z. B. Prostituierte oder Homosexuelle, für HIV verantwortlich gemacht werden, etc.

13 Auf das Konzept des ‚bösen Todes‘ im Zusammenhang mit Aids geht Crentsil näher ein: Crentsil, Perpetual 2007. *Death, Ancestors, and HIV/AIDS among the Akan of Ghana*. (PhD University of Helsinki/Finland). Helsinki: University Press, S. 48ff.

- Des Weiteren ließe sich das große Kapital christlicher Aidsprävention, nämlich Abstinenz und gegenseitige Treue zu betonen, an einigen Stellen noch wirksamer einsetzen. So könnte beispielsweise der **Schutz des Lebens und der Reproduktionskraft** durch sexuelle Enthaltbarkeit beider Partner vor der Ehe stärker entfaltet werden. HIV gefährdet nicht nur die eigene Gesundheit, sondern auch die möglicher Nachkommen. In einer Kultur, in der die Fortpflanzung zu den wesentlichen Lebenszielen gehört, könnte der Erhalt der Reproduktionskraft Jugendliche dazu motivieren, sich für einen überschaubaren Zeitraum für sexuelle Enthaltbarkeit zu entscheiden.
- Das **christliche Verständnis von gegenseitiger Treue** steht in etlichen Punkten den traditionellen Vorstellungen entgegen. Nach ghanaischem Verständnis drückt sich männliche Treue vor allem in beständigen materiellen Zuwendungen und nicht in sexueller Restriktion aus. So verstandene Treue bietet natürlich keinen Schutz vor HIV-Infektionen. Umgekehrt zeigt sich weibliche Treue darin, dass sie die sexuelle Freiheit des Freundes bzw. Ehemanns toleriert und ihm sexuell zur Verfügung steht. Durch die Entfaltung eines christlichen Treuebegriffs können ungesunde Rollenerwartungen und Doppelmoral konfrontiert und schützendes Verhalten unterstützt werden.

Die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums als Grundfrage des missionarischen Gemeindeaufbaus

Harald Brixel

Dieser Artikel untersucht die Bedeutung des Allgemeinen Priestertums für den missionarischen Gemeindeaufbau. Basierend auf theologischen und exegetischen Überlegungen zeigt der Autor, dass es hierbei nicht einfach um eine Methode des Gemeindegewachstums geht, sondern um das gottgewollte Wesen der Gemeinde. Darauf aufbauend wird anhand einer empirischen Studie der Zusammenhang zwischen der Umsetzung des Allgemeinen Priestertums in der Gemeindestruktur und einem missionarischen Gemeindebau untersucht. Abschließend wird ein Grundlagenmodell des Gemeindeaufbaus skizziert.

Harald Brixel studierte Betriebswirtschaft an der Fachhochschule Pforzheim und Theologie an der Freien Theologischen Hochschule in Gießen sowie an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Leuven, Belgien. Er war bei den „Apis“ (Evangelischer Gemein-

schaftsverband Württemberg) als theologischer Mitarbeiter des ersten Vorsitzenden und als Studienleiter tätig. Zurzeit arbeitet er als Gemeinschaftspastor beim Liebenzeller Gemeinschaftsverband. Die hier dargestellte Studie wurde als Dissertation von der Universität in

Südafrika (UNISA) angenommen. E-Mail: H.Brixel@gmx.de.

Welche Bedeutung hat das Allgemeine Priestertum im missionarischen Gemeindeaufbau? Leitend für die Beantwortung dieser Frage ist die empirische Überprüfung der Hypothese, dass die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums ein Wachstumsfaktor ist. Das Wachstumspotential einer Gemeinde steigt, je konsequenter das Allgemeine Priestertum verwirklicht wird.

1. Der Handlungszusammenhang der Wachstumsfaktoren

Als theologische Grundlage ist zunächst der Zusammenhang einzelner Wachstumsfaktoren zu klären. Ist das Allgemeine Priestertum ein Wachstumsfaktor unter anderen oder ist seine Verwirklichung tatsächlich eine Grundfrage des missionarischen Gemeindeaufbaus? Falls letzteres der Fall ist, stellt sich die Frage: Kann das Allgemeine Priestertum als Schlüsselfaktor theologisch und empirisch begründet werden? Grafik 1 verdeutlicht in einer „Handlungsmatrix“ den Wirkungszusammenhang herausragender Wachstumsfaktoren.

Gemeindeleitung und Gemeindebeteiligung bilden die beiden Handlungsebenen. Die weiteren Wachstumsfaktoren, wie z.B. Konfliktbewältigung, Veränderungs-

ungsgestaltung etc. beschreiben die einzelnen Handlungsfelder. Durch die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums wird die Matrix vertikal durchlaufen. Zum einen wird durch das Allgemeine Priestertum das praktisch-theologische Verhältnis von Gemeindeleitung und Gemeindebeteiligung definiert. Zum anderen motiviert das Allgemeine Priestertum die Gemeindeleitung sowie die Gemeindeglieder, die einzelnen Handlungsfelder im missionarischen Gemeindeaufbau zur gemeinsamen Wirkung zu bringen. Das Allgemeine Priestertum stellt den Handlungszusammenhang im Gemeindeaufbau her und bewirkt dadurch eine kontinuierliche gemeinsame Dynamik der Wachstumsfaktoren.

Bei der Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums geht es demnach nicht um eine Methode zur Erhöhung der Mitarbeiterzahl, sondern um die missionarische Wirksamkeit der Gemeinde, d.h. um die gemeinsame Umsetzung des Missionsbefehls durch die Gemeindeglieder. Die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums fördert somit den missionarischen bzw. inkarnatorischen Gemeindeaufbau. Damit ist festgestellt, dass die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums Ausdruck der von Gott gewollten Mitwirkung des Menschen am Wachstums- und Sammlungsprozess seiner Gemeinde ist. Aufgrund des Wirkungszusammenhangs zwischen gött-

	Wachstumsfaktoren			
Handlungsebenen	Gemeindeleitung			Handlungszusammenhang: Allgemeines Priestertum
	Gemeindebeteiligung			
Handlungsfelder	Konfliktbewältigung Veränderungsgestaltung	Inkulturation des Evangeliums	Missionarische Verkündigung	

Grafik 1: Handlungsmatrix Wachstumsfaktoren

lichem und menschlichem Tun sollte sich der Gemeindeaufbau umso förderlicher für das qualitative und quantitative Wachstum einer Gemeinde erweisen, je intensiver darin das Allgemeine Priestertum zur Entfaltung kommt.

2. Wesen und Wirkung des Allgemeinen Priestertums

Das Allgemeine Priestertum ist nicht nur ein Bild, um die Vorrangstellung der Gemeinde vor der Welt oder die Würde des Glaubenden zu beschreiben. Vielmehr führt eine exegetische (1Petr 2,5.9; Offb 1,6; 5,10; 20,6), dogmatische und kirchengeschichtliche Betrachtung des Allgemeinen Priestertums zu einem Handlungsauftrag für den Glaubenden und zu einem entsprechenden Strukturprinzip für die Gemeinde. Christlicher Glaube kann ohne „priesterliche“ Funktionen nicht gelebt werden. Diese Funktionen sind real.

2.1 Der Handlungsauftrag für den Glaubenden

Im Allgemeinen Priestertum ereignet sich der persönliche und unmittelbare Zugang des Christen zu Gott. Diese Unmittelbarkeit vor Gott kann dem Glaubenden von keiner menschlichen oder kirchlichen Autorität verliehen oder genommen werden. Das Allgemeine Priestertum ist jedoch nicht nur ein Synonym für die Würde und Ehre des Christseins. Aus dem Allgemeinen Priestertum ergibt sich ein jeweils persönlicher priesterlicher Auftrag, der die Christen zum Dienst aneinander und an den Menschen in der Welt verpflichtet. Als Priester bringt der Glaubende geistliche Opfer dar, z.B. im Gebet, Dank und Lob sowie in der Güte und tätigen Liebe in der Gemeinde und der Welt. Im Allgemeinen Priestertum ist die Trennung zwischen sakral und profan aufgehoben. Gottesdienst im Allgemeinen Priestertum ist Gottesdienst im Alltag der Welt.

Der priesterliche Auftrag kann nicht an einen Amtsträger delegiert werden. Denn das Allgemeine Priestertum spricht den Glaubenden auf seine Selbstverantwortung und Eigenverantwortlichkeit an. Jeder Christ muss auf die Frage, wie er seinen Glauben gestalten und seine Gaben einsetzen will eine persönliche Antwort finden. Aufgrund des Allgemeinen Priestertums kann der Glaube keine Privatsache sein. Jeder Glaubende darf und kann für einen anderen Priester sein, was z.B. die allgemeine Seelsorge eines jeden an jedem beinhaltet. Jeder kann Hoffnungsträger sein, ermutigen, helfen. Damit ist eine ausgeprägte „priesterliche“ Spiritualität für jeden Glaubenden begründet.

Aufgrund des Allgemeinen Priestertums kann der Glaube keine Privatsache sein.

Allgemeines Priesteramt bedeutet, sich für andere vor Gott einzusetzen. Umgekehrt muss jeder Christ das Allgemeine Priestertum auch für sich in Anspruch nehmen. Wer andere annimmt, wie Christus sie angenommen hat, muss sich auch anderen zumuten und ihre Hilfe annehmen. Das Allgemeine Priestertum verdeutlicht, dass nicht jeder für sich, sondern auch für andere und von anderen lebt. Allgemeines Priestertum erhebt Anspruch auf das gesamte Leben des Glaubenden, das er als sein Opfer Gott zur Verfügung zu stellen hat.

Das Allgemeine Priestertum beinhaltet ferner einen konkreten Verkündigungsauftrag, nach dem jeder Glaubende zur Ausbreitung des Evangeliums in Wort und Tat verpflichtet ist. Die Verkündigung geschieht im Allgemeinen Priestertum also nicht nur durch die Predigt im Gottesdienst. Jeder Glaubende ist zur Verkündigung im Sinne eines persönlichen Glaubenszeugnisses berufen. Darüber hinaus ermöglicht das Allgemeine Priestertum die gegenseitige Beichte, verbunden mit dem Zuspruch der Vergebung, verlangt aber auch die Aus-

übung der Gemeindezucht. Jeder Christ ist ermächtigt, zu taufen, zu lehren, Sünden zu vergeben und aktiv am Abendmahl teilzunehmen.

Aufgrund des Allgemeinen Priestertums trägt jeder Glaubende unvertretbar eine Mitverantwortung für die Verkündigung in der Gemeinde. Denn die Letztverantwortung für die Lehre ist an das Allgemeine Priestertum gebunden.

2.2 Das Strukturprinzip für die Gemeinde

Das Allgemeine Priestertum hat nicht nur eine individuelle, sondern auch eine ekklesiologische Dimension.

Es gehört von Anfang an zu den Wesensbestimmungen der christlichen Gemeinde. Im Allgemeinen Priestertum ist gerade nicht der religiöse Individualismus, sondern der Gemeindegedanke verwirklicht. Die innere Verfassung der Kirche ist das Priestertum der Christen füreinander.

Im Allgemeinen Priestertum ist nicht der religiöse Individualismus, sondern der Gemeindegedanke verwirklicht.

Priestertum heißt Gemeinde; das Priestertum ist geradezu das Gemeinde bildende Prinzip, die Wirklichkeit der *communio sanctorum* (Paul Althaus, *Communio sanctorum: Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, 1929, S. 69).

Die Gemeinde ist der erste Aktionsraum des Allgemeinen Priestertums. Hier wird dem Christen seine Würde fortwährend zugesprochen. Hier weiß er sich angenommen, hier erfährt er die Unterstützung, um seiner priesterlichen Verantwortung zu entsprechen. Das Allgemeine Priestertum ist damit für das Verständnis der *communio sanctorum* unverzichtbar. Die Gemeinschaft der Heiligen realisiert sich im Allgemeinen Priestertum. Allgemeines Priestertum und Gemeinde bedingen einander und verweisen aufeinander. Zu den Funktionen des Allgemeinen Priestertums im persönlichen

Glaubensleben gehört deshalb auch die kritische Begleitung der Gemeinde, die diese zulassen und fördern muss. Allgemeines Priestertum zeigt sich sowohl im Engagement für die Gemeinde als auch im Recht und der Pflicht zur Mitbestimmung.

2.3 Die Gemeinde als Allgemeines Priestertum

Eine thesenartige tabellarische Darstellung ermöglicht die Gegenüberstellung des Handlungsauftrags des Glaubenden und des Strukturprinzips für die Gemeinde (Tabelle 1). Damit lässt sich direkt von der biblisch-theologischen Grundlegung auf die praktisch-theologischen Konsequenzen schließen. Die Tabelle zeigt das Konzept der Gemeinde als Allgemeines Priestertum.

3. Die Überprüfung der Hypothese

Die eingangs dargelegte Hypothese wurde exemplarisch in der Evangelischen Gemeinde Schönblick in Schwäbisch Gmünd und vergleichend in der Evangelischen Kirchengemeinde in Bernhausen (Filderstadt) überprüft. Verwendet wurde dabei ein Fragebogen, der speziell für die Studie nach exegetischen und dogmatischen Erkenntnissen über das Allgemeine Priestertum entwickelt wurde.

3.1 Die Evangelische Gemeinde Schönblick

Da aufbauend auf der quantitativen Umfrage in der Evangelischen Gemeinde Schönblick noch eine qualitative Studie folgte, soll die Gemeinde an dieser Stelle etwas ausführlicher vorgestellt werden.

Seit 1916 sind Gäste zu Erholungs- und Bibelfreizeiten ins Christliche Gästezentrum Schönblick gGmbH (früher Erholungsheim Schönblick) eingeladen. Von

Tabelle 1: Gemeinde als Allgemeines Priestertum

Gemeinde als Allgemeines Priestertum	
<i>Biblisch-theologische Grundlegung – Handlungsauftrag für den Glaubenden</i>	<i>Praktisch-theologische Konsequenzen – Strukturprinzip für die Gemeinde</i>
1. Die priesterliche Würde	
<p>Kennzeichen der priesterlichen Würde sind die Gleichheit aller vor Gott und die allen Christen gleichermaßen verliehene Vollmacht. Der Glaubende hat unmittelbaren Zugang zu Gott.</p>	<p>Die priesterliche Würde kann dem Glaubenden von keiner menschlichen Autorität verliehen oder genommen werden. Der Glaubende kann sich vor Gott von keinem anderen Menschen vertreten lassen. Er bedarf keines menschlichen Mittlers vor Gott.</p>
2. Die persönliche Beauftragung	
<p>Der Gottesdienst besteht im Allgemeinen Priestertum in der persönlichen Hingabe an Gott und die Menschen. Im praktischen Lebensvollzug finden die geistlichen Opfer ihren Wirkungsort. Das Allgemeine Priestertum eignet sich deshalb in einem diakonisch-missionarischen Lebensstil. Der Glaubende ist verpflichtet, seine ihm von Gott geschenkten individuellen Charismen einzusetzen.</p>	<p>Das Allgemeine Priestertum ist die Voraussetzung des Amtes. Der Glaubende kann seine persönliche Beauftragung deshalb nicht an einen Amtsträger delegieren. Als Teil des Leibes Christi hat der Amtsträger dafür zu sorgen, dass gegenseitiges priesterliches Handeln in der Gemeinde zur Entfaltung kommt. Die Gemeinde unterstützt die Gemeindeglieder beim Entdecken und Entwickeln ihrer Charismen und stellt die entsprechenden Einsatzmöglichkeiten zur Beteiligung und Mitarbeit zur Verfügung.</p>
3. Die persönliche Verantwortung	
3.1 für sich selbst	
<p>Priester ist jeder auch für sich selbst. Der Glaubende ist für sein persönliches Glaubensleben verantwortlich. Allgemeines Priestertum beinhaltet das Selbstopfer des eigenen Lebens im Sinne der Hingabe.</p>	
3.2 für andere	
<p>Priesterdienst ist Hilfe zum Glauben. Darin findet der diakonisch-missionarische Lebensstil seine Zielentsprechung.</p>	<p>Die Gemeinde fördert und unterstützt den Einzelnen in seinem diakonisch-missionarischen Bemühen durch einen missionarischen Gemeindeaufbau, zu dem sie aufgrund des Allgemeinen Priestertums verpflichtet ist.</p>
3.3 für die Gemeinde	
<p>Persönliches Priestertum ist ohne Gemeinschaft und ohne die Beteiligung am Gemeinleben nicht denkbar. Der Glaubende hat die Verantwortung, die Lehre und Verkündigung in der Gemeinde kritisch zu begleiten.</p>	<p>Gemeindeaufbau ist ohne die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums nicht denkbar. Die Gemeinde hat dafür Sorge zu tragen, dass – die Gemeindeglieder die Amtsträger wählen können, – die Gemeindeglieder zu einem mündigen Christsein befähigt werden,</p>

	– eine kritische Begleitung von Lehre und Verkündigung von Seiten der Gemeindeglieder wahrgenommen wird.
4. Der individuelle Einsatzort	
4.1 in der Gemeinde	
<p>Der Dienst des Priesters vollzieht sich in der Gemeinde.</p> <p>Aufgrund des Allgemeinen Priestertums gibt es in der Gemeinde keine passive Mitgliedschaft.</p> <p>Der Glaubende ist beauftragt, am Bau der Gemeinde mitzuarbeiten.</p>	<p>Die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums kann nicht auf das Private beschränkt werden.</p> <p>Die Gemeinde ermutigt und befähigt die Gemeindeglieder, ihre individuellen Begabungen in der Gemeinde und (!) im Gottesdienst einzusetzen.</p> <p>Die Gemeinde ermutigt und befähigt die Gemeindeglieder, aktiv am Bau der Gemeinde mitzuarbeiten.</p>
4.2 in der Welt	
<p>Der Dienst des Priesters vollzieht sich im Alltag in der Welt.</p> <p>Der Glaubende nimmt Anteil am Zustand und Ergehen der Welt.</p>	<p>Die Gemeinde kann den Einsatz ihrer Gemeindeglieder nicht nur für sich allein reklamieren.</p> <p>Der Wirkungsort der Gemeinde ist die Welt. In der Welt ist die Gemeinde durch ihre Glieder präsent.</p> <p>Die Predigt ermutigt und befähigt die Gemeindeglieder zur Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums in der Welt.</p> <p>Die Gemeinde unterstützt ihre Glieder in ihrem diakonisch-missionarischen Lebensstil.</p>
5. Die persönliche Vollmacht	
5.1 zur Fürbitte	
<p>Der Glaubende nutzt seine Unmittelbarkeit vor Gott, um für andere vor Gott im Gebet einzutreten.</p>	
5.2 zur Seelsorge	
<p>Der Glaubende nimmt Anteil am Ergehen anderer und begleitet sie in ihren Glaubens- und Lebensnöten.</p> <p>Er trägt mit an der Last des Anderen.</p>	
5.3 zur Verkündigung	
<p>Jeder Glaubende ist zur öffentlichen Verkündigung des Evangeliums berechtigt.</p> <p>Dies beinhaltet auch den gegenseitigen Zuspruch der Vergebung und die Verwaltung der Sakramente.</p> <p>Die gemeinschaftliche Vollmacht zur öffentlichen Verkündigung erfordert die gegenseitige Rücksichtnahme sowie die Anerkennung einer gemeinsamen Ordnung.</p>	<p>Die Vollmacht zur öffentlichen Verkündigung des Evangeliums sowie zur Verwaltung der Sakramente kann nicht allein den Amtsträgern vorbehalten sein.</p> <p>Die gemeinschaftliche Vollmacht im Allgemeinen Priestertum bedingt die Erarbeitung einer gemeinsamen Ordnung.</p>

Beginn an werden für Freizeitgäste und Mitarbeitende des Hauses Gottesdienste angeboten, an denen vereinzelt auch Bewohner der Umgebung teilnehmen. Ende der 1990er Jahre wird die öffentliche Wirksamkeit des Schönblicks weiterentwickelt. Im Herbst 1998 gründen einige Mitarbeitende des Gästezentrums einen „missionarischen Initiativkreis“ und beschäftigen sich mit der Frage, wie der Schönblick z.B. durch Ausstellungen, Vorträge und Konzerte mit Personen der näheren Umgebung in Kontakt treten kann. Die Arbeit beginnt, indem die Nachbarn persönlich von Haus zu Haus zu einem Nachbarschaftstreffen auf den Schönblick eingeladen werden. Dementsprechend verankert die Gemeinde in ihrem Leitbild ihr missionarisches Selbstverständnis als „Stadt auf dem Berge“.

Am 8. Juni 2000 beantragen „die Apis“ (Evangelischer Gemeinschaftsverband Württemberg), die der alleinige Gesellschafter der Schönblick gGmbH sind, beim Oberkirchenrat der Württembergischen Landeskirche die Gründung der Gemeinschaftsgemeinde Schönblick. Gemeinschaftsgemeinden gehören aus kirchlicher Sicht in die Kategorie der Personalgemeinden. Eine Personalgemeinde ist eine Profildgemeinde im Sinne einer geistlichen Richtungs- bzw. Bekenntnisgemeinde. In ihr versammeln sich Menschen, die z.B. einen bestimmten Frömmigkeitsstil pflegen (wollen). Personalgemeinden konstituieren sich überparochial, d.h. unabhängig vom Wohnort ihrer Mitglieder. Kasualien und Sakramentsverwaltung werden eigenständig ausgeübt. Die Bezeichnung „Gemeinschaftsgemeinde“ verdeutlicht, dass diese Gemeinde in der Tradition der Gemeinschaftsbewegung und des Pietismus steht.

Als die Gemeinde am 20. Januar 2002 schließlich mit dem Namen „Evangelische Gemeinde Schönblick (EGS)“ gegründet wird, hat sie bereits 35 Mitglieder. Im Jahre 2011 zählt die Gemein-

de 212 Mitglieder, was 138 Familien mit ca. 130 Kindern entspricht. 66 Mitarbeiterteams sind in der Gemeinde aktiv. Davon sind 15 Teams direkt in den Gottesdienst involviert. Den Gottesdienst besuchen regelmäßig über 400 Personen. Zur Gemeinde zählen über 20 Hauskreise und Kleingruppen. Die Gemeindeglieder finanzieren die Gemeinde selbst und bezahlen Kirchensteuer. Aus den landeskirchlichen Kirchensteuereinnahmen bekommt die Gemeinde allerdings keine Zuwendungen.

... in der Tradition der Gemeinschaftsbewegung und des Pietismus.

Zur EGS gehört ferner eine Gemeindepfarrschule mit über 200 Schülerinnen und Schülern, die „Christliche Beratungsstelle Schönblick“, in der Beratung in den Bereichen Ehe- und Familie, Erziehung, Lernstörungen, psychische Krisen, allgemeine Lebens- und Glaubenskrisen und Hilfe beim Umgang mit Anträgen vom Arbeitsamt angeboten wird, sowie ein Waldkindergarten, in dem ca. 20 Kinder betreut werden.

In ihrem Leitbild erklärt die EGS ihre Vision:

Jesus sagt: 'Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben'. (Matthäus 5,14) Der Gemeinde wird eine unübersehbare missionarische Ausstrahlung zugesprochen. Jesus Christus strahlt durch sie in die Welt. Gleichzeitig ist der daraus erwachsende Anspruch zu sehen: Die Gemeinde soll das Evangelium von Jesus verbreiten.

Die Gemeinde will „eine wachsende Stadt auf dem Berge sein, mit offenen Toren zum Ein- und Ausgehen“: Durch diakonisches und missionarisches Engagement soll die Liebe zu Gott und den Menschen deutlich werden. Untereinander sollen ehrliche und herzliche Beziehungen gelebt werden. Daraus ergibt sich der Auftrag der Gemeinde: „Das Evangelium von Jesus Christus soll durch uns Kreise ziehen“.

Die Gemeinde handelt nach Werten und Überzeugungen, die sich folgendermaßen zusammenfassen lassen:

- Wir sind Beschenkte – Alles Gute in der Gemeinde ist nicht Verdienst, sondern Gottes Gnade.
- Wir nehmen den Einzelnen wahr – Dazu gehört, den anderen zu lieben, helfen, begleiten, lehren, fördern und integrieren; wir schaffen Raum für persönliche Begegnungen; wir laden zu einem Leben mit Jesus Christus ein.
- Wir achten auf die geistliche Motivation – Gott befähigt jeden zur Mitarbeit in der Gemeinde. Alle Gaben werden trotz Unterschiedlichkeit wert geschätzt.
- Wir setzen uns ein – jeder soll seinen Platz in der Gemeinde erkennen, an dem Gott ihn gebrauchen will; das Umfeld soll kulturell und geistlich geprägt werden. Wir dienen und hören einander, praktizieren das ‚Priestertum aller Gläubigen‘ (1.Petr 2,9) und beteiligen uns an Entscheidungsprozessen unserer Gemeinde (Apg 13,2).
- Wir leben Einheit – Wir übernehmen Verantwortung füreinander, indem wir aufeinander acht haben; es soll eine offene Atmosphäre herrschen, geprägt von einem liebevollen Umgang.

3.2 Die Evangelische Kirchengemeinde Bernhausen

Zum Vergleich wird die quantitative Umfrage auch in der Gesamt-Kirchengemeinde Bernhausen durchgeführt. Die Gemeinde umfasst in den Pfarrbezirken Ost I und II den Bereich der Jakobus-Kirche, im Pfarrbezirk West die Bereiche der Johannes-Kirche sowie der Petrus-Kirche. In allen drei Teil-Kirchengemeinden gibt es zahlreiche Gruppen und Kreise für alle Altersgruppen.

3.3 Der Fragebogen

Der Fragebogen wurde jeweils an einem bestimmten Sonntag allen Mitgliedern und Mitarbeitenden der EGS sowie den Gottesdienstbesuchern in Bernhausen vorgelegt. Er misst in erster Linie ihre Einstellung in Bezug auf

- ihre Beteiligung am Gemeindeleben,
- ihren missionarischen Lebensstil,
- die Aufmerksamkeit und Wertschätzung, die ihnen zu Teil wird,
- ihre Motivation zur Beteiligung,
- ihre Motivation zur Mitarbeit sowie
- ihre Identifikation mit der Gemeinde.

Der zunächst noch theoretische Begriff des Allgemeinen Priestertums wird in die Teildimensionen Beteiligung am Gemeindeleben, Missionarischer Lebensstil, Gaben und Begabungen und Mitarbeit in der Gemeinde zerlegt. Der Fragebogen erfasst Häufigkeiten, Intensität und Zustimmung, wobei eine Skala von 1 (trifft voll zu) bis 6 (trifft überhaupt nicht zu) angeboten wird.

Auf dem Schönblick kamen von 255 ausgegebenen Fragebögen insgesamt 155 (60,78%) zurück. In Bernhausen wurden von insgesamt 480 verteilten Fragebögen 104 (21,67%) zurückgegeben.

3.4 Der Vergleich der beiden Gemeinden

Beide Gemeinden sind durch den Pietismus geprägt und betreiben einen wachstumsorientierten und missionarischen Gemeindeaufbau. Dass dies zu nahezu übereinstimmenden Ergebnissen führt, belegt der Vergleich der beiden quantitativen Studien. Es entsprechen sich sowohl die Mittelwerte, als auch die dadurch vorgenommene Gewichtung der Items. Kurz zusammengefasst können aus den beiden Umfragen, insbesondere aus den Mittel-

Es werden alle Generationen erreicht und in die Mitarbeit einbezogen.

werten im Einser- und vorderen Zweier-Bereich folgende Schlüsse gezogen werden: In beiden Gemeinden

- werden alle Generationen erreicht und in die Mitarbeit einbezogen,
- wird versucht, die ganze Familie zu integrieren,
- haben der Gottesdienst, die Jugendarbeit und die Evangelisation eine hohe Priorität,
- wird die biblische Lehre hoch geschätzt,
- wird auf eine ansprechende und missionarische Konfirmandenarbeit Wert gelegt,
- sind ca. die Hälfte der Mitglieder in Kleingruppen und Hauskreisen integriert,
- wird man ermutigt, sich mit seinen Gaben und Fähigkeiten in die Gemeinde einzubringen,
- sind die Gemeindeglieder über die Ziele der Gemeinde informiert,
- sind die Gemeindeglieder äußerst motiviert, ihren Glauben im Alltag zu leben,
- haben die Gemeindeglieder das große Anliegen, dass Menschen zum Glauben kommen
- stehen (den Mitarbeitern) geeignete Räume zur Verfügung,
- herrscht ein sehr gutes Verhältnis unter den Mitarbeitern,
- wird auf die Fort- und Weiterbildung der Mitarbeiter geachtet,
- werden Gemeindeglieder gezielt auf eine mögliche Mitarbeit angesprochen,
- wird die Mitarbeit in hohem Maße als Dienst für Gott verstanden,
- macht die Mitarbeit Freude,
- werden die Mitarbeiter wertgeschätzt.

Diese Kriterien können auch als Kennzeichen und Qualitätsmerkmale für die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums dienen. Bei beiden Gemeinden

kann davon ausgegangen werden, dass das Allgemeine Priestertum auf einem hohen Niveau verwirklicht wird. Es zeigt sich ferner, dass alle wesentlichen Wachstumsindikatoren (z.B. theologische Kompetenz, geistliche Reife, Fachkompetenz, Entfaltung der Charismen, Verantwortung, Identifikation, Gemeindestruktur, Leitungsstruktur, familienorientierte Struktur) durch Items im Einser- und vorderen Zweierbereich abgedeckt werden. In beiden Gemeinden ist demnach in allen wesentlichen Bereichen des Gemeindeaufbaus eine hohe Qualität zu verzeichnen. Damit lässt sich aus der quantitativen Studie zweifelsfrei belegen, dass auch die Qualität der Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums in seinen Teildimensionen als Grundfrage des missionarischen und wachstumsorientierten Gemeindeaufbaus gelten sollte.

4. Die „Grounded Theory“ über das Wachstum der Evangelischen Gemeinde Schönblick

Auf der Basis der quantitativen Ergebnisse wurde mit Hilfe von neun Leitfadendeninterviews eine qualitative Umfrage in der EGS durchgeführt.

Die Analyse erfolgte durch die Anwendung der *Grounded Theory* hypothesengenerierend. Als Ergebnis ergab sich folgende „gegenstandsbezogene Theorie“: Das Wachstum der EGS kann als Konsequenz der beiden Teilbereiche des Allgemeinen Priestertums, „missionarischer Lebensstil“ und „Mitarbeit“, identifiziert werden. D.h. die Gemeinde wächst, weil sie vielfältige Bedingungen schafft und fördert, wodurch die Handlungen und Interaktionen eines missionarischen Lebensstils sowie der Mitarbeit zur Entfaltung kommen.

„Missionarischer Lebensstil“ und „Mitarbeit“ als die beiden Teilbereiche des Allgemeinen Priestertums.

5. Die praktisch-theologischen Konsequenzen

5.1 Die Verantwortung der Amtsträger für das Allgemeine Priestertum

In der Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Amt und Allgemeinem Priestertum bei Luther werden im Wesentlichen zwei Ansätze vorgetragen: Erstens, die Stiftungstheorie, nach der das Amt vom Apostelamt abgeleitet wird und als göttliche Stiftung unabhängig vom Allgemeinen Priestertum gesehen wird. Zweitens, die Übertragungstheorie, nach der das Amt als Konsequenz des Allgemeinen Priestertums verstanden wird; das Amt ist nicht durch ein göttliches Gebot konstituiert, sondern durch die Delegation der Glaubenden.

Die vorfindliche Praxis entspricht der Übertragungstheorie. Die empirische Studie bestätigt, dass das Allgemeine Priestertum einen missionarischen Gemeindeaufbau bedingt und diesen auch hervorbringt, wenn sich das Amt in den Dienst des Allgemeinen Priestertums stellt. Das Leitungsamt trägt für die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums eine grundlegende Verantwortung. Die Amtsträger haben die Aufgabe, den einzelnen Glaubenden in seinem priesterlichen Bemühen zu unterstützen und zu fördern. Die Praxis zeigt, dass die jeweils vorfindliche Amtsauffassung auf die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums einen entscheidenden Einfluss hat. Denn die „allgemeinen Priester“ orientieren sich in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben in der Regel an dem, was ihnen die leitenden Amtsträger zugestehen.

In wachsenden Gemeinden konzentrieren sich die Leiter darauf, die Besucher und Mitglieder zum gemeinsamen Dienen zu befähigen. Sie verstehen die Mitarbeiter jedoch nicht als ihre Helfer, sondern helfen den Gemeindegliedern, sich in der

Gemeinde zu beteiligen und mitzuarbeiten. Beteiligungsfördernde Gemeindeleitung bedeutet: Die Leiter setzen ihre Vollmacht dafür ein, dass andere Christen ihre Vollmacht entfalten können. Gemeindeleiter werden auf der Grundlage des Allgemeinen Priestertums nicht bestrebt sein, möglichst viele der gemeindlichen Aufgaben selbst zu übernehmen. Sie investieren ihre Zeit und Kraft vorwiegend in die Delegation und Multiplikation.

Einfaches Delegieren, d.h. Abschieben von Aufgaben, die man selbst nicht gern erledigt, hat mit Allgemeinem Priestertum nichts zu tun. Gemeindeleitung im Allgemeinen Priestertum bedeutet, in Menschen zu investieren, sie dadurch zu motivieren und ihnen schließlich auch Aufgaben zu überlassen, die einem selbst Freude machen. Dies ermöglicht Multiplikation. Zum multiplikatorischen Delegieren gehört nicht nur das Übertragen der Aufgabe, sondern auch der dazugehörigen Kompetenz und Verantwortung. Eine Gemeindeleitung wird nur dann glaubwürdig vom Allgemeinen Priestertum reden können, wenn sie die Gemeindeglieder in allen drei Bereichen bevollmächtigt. Die Praxis bestätigt, dass durch eine Amtsausübung, die dem Allgemeinen Priestertum entspricht, die „Selbstfindungskräfte“ des Allgemeinen Priestertums organisch wirken.

Das Leitungsamt trägt die Verantwortung für die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums.

5.2 Der Einsatz der Charismen im Allgemeinen Priestertum

In der Ausübung der Charismen verwirklicht sich das Allgemeine Priestertum, das umgekehrt die Entfaltung der Fülle der Charismen bedingt (1Kor 1,5ff.; Eph 1,3; 2,7; 1Petr 4,10). Sowohl das Allgemeine Priestertum wie auch die Charismenlehre sind Resultat der Recht-

fertigungslehre und übertragen diese in die Ekklesiologie.

Das Allgemeine Priestertum wie auch die individuellen Charismen setzen den Christen in Bewegung und begründen seine Beauftragung und Sendung. So wie jeder Christ ein Priester ist, so ist auch jeder Christ ein „Charismatiker“. Denn jeder Christ hat Anteil an der Gnade und am Geist Gottes. Die Gemeinde ist demnach eine Gemeinde von Priestern und Charismenträgern. Gemeindeaufbau im Sinne des Allgemeinen Priestertums wird deshalb darauf achten, dass die vorhandenen Charismen zum Einsatz kommen und niemand zur Passivität verurteilt wird. Aufgrund der Charismen kann das Allgemeine Priestertum nicht auf den privaten Raum beschränkt sein. Wie auch das Allgemeine Priestertum der Gemeinde ihren Wirkungsort in der Welt zuweist, so ist auch das Charisma nicht an die Grenze der Gemeinde gebunden. Das Charisma trägt die Gnade Gottes in die Welt (1Kor 4,9).

Das Konzept des Allgemeinen Priestertums führt zu einer organischen Gemeindeentwicklung, indem die Gemeindeglieder ihre jeweiligen Charismen füreinander in der Gemeinde und miteinander in der Welt einsetzen. Jeder Glaubende soll und kann zu einem Mitarbeiter der Freude für andere (2Kor 1,24) werden. Mit Charismen begabt zu sein, ruft den

Christen zur Verantwortung, die er für die Gemeinde und die Welt trägt. Die Amtsträger können die Gemeindeglieder nicht von dieser Verantwortung befreien, die Gemeindeglieder

können ihre Verantwortung nicht an die Amtsträger delegieren. Die Leitungssämter sind Teil des charismatischen Gesamtsystems der Gemeinde. Die Verhältnisbestimmung von Allgemeinem Priestertum und Amt und die Verhältnisbestimmung von Charisma und Amt müssen folglich zum gleichen Ergebnis

führen. Sowohl das Allgemeine Priestertum als auch das Charisma sind dem Amt als dessen Voraussetzung vorgeordnet.

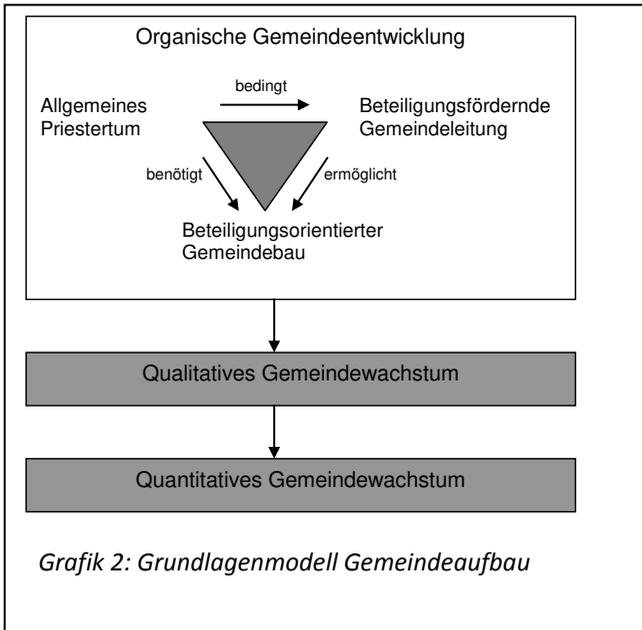
6. Das Fazit: Missionarischer Gemeindeaufbau als Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums

Gemeindeaufbau kann aufgrund des Allgemeinen Priestertums nur missionarischer Gemeindeaufbau sein. Missionarischer Gemeindeaufbau fördert wiederum die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums. Da alle Gemeindeglieder aufgerufen sind, Zeuge für das Evangelium in Wort und Tat zu sein, ist eine Beschränkung der *Missio Dei* auf Experten und Amtsträger nicht möglich. Mission ist Auftrag der ganzen Gemeinde und damit jedes Gemeindegliedes. Denn Mission ist nicht ein Arbeitsbereich, sondern eine Wesenseigenschaft der Gemeinde. Wachstumsorientierte Gemeinden werden deshalb beständig an der Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums arbeiten. Das folgende Grundlagenmodell des Gemeindeaufbaus konnte empirisch begründet werden (Grafik 2).

Theorie und Praxis zeigen, dass sich das Allgemeine Priestertum und eine beteiligungsfördernde Gemeindeleitung gegenseitig bedingen. In der Praxis hängt die Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums allerdings in hohem Maße davon ab, ob sie von der Gemeindeleitung gewollt und ermöglicht wird.

Der Gedanke, die Gemeinde als Organismus und nicht nur als Organisation aufzufassen, entspricht dem Allgemeinen Priestertum. Denn das Allgemeine Priestertum bewirkt eine „geistliche Selbstorganisation“ der Gemeinde als Organismus. Nach diesem Konzept ermöglicht eine beteiligungsfördernde Gemeindeleitung einen beteiligungsorientierten Gemeindeaufbau, der z.B. in der Evangelischen Gemeinde Schönblick in einer

Das Charisma trägt die Gnade Gottes in die Welt.



deshalb gerade im Informationszeitalter sehr darauf ankommen, wie eine Gemeindeleitung die Gemeindeglieder informiert und an Entscheidungsprozessen beteiligt und damit ihre Mündigkeit auch zur Entfaltung bringt. Die Studie macht deutlich, dass Information und Entscheidungskompetenz für die Gemeindeglieder eine hohe Bedeutung haben. Das Bewusstsein, nicht nur zur Gemeinde zu gehen, sondern Gemeinde zu sein, erfordert von Seiten der Gemeindeleitung eine entsprechende Kommunikationsstrategie. Allgemeines Priestertum bedingt eine

gemeinsam gestaltete Beteiligungs- und Informationskultur.

In den theologischen Ausbildungsstätten wäre dementsprechend ein Amtsverständnis im Sinne der Übertragungstheorie zu lehren. Schließlich ist das Allgemeine Priestertum kein Programm, um die praktisch-theologischen Defizite einer Amtskirche auszugleichen, indem die „Ehrenamtlichen“ erst dann ins Blickfeld rücken, wenn die „Hauptamtlichen“ der Bedienungsmentalität nicht mehr gerecht werden.

Nicht zuletzt werden durch die schwindende Akzeptanz und die abnehmende Präsenz der parochialen Volkskirche mündige Gemeinden mit ihren sprachfähigen Gliedern dringend gebraucht. Gemeindeaufbau in der Postmoderne fordert geradezu zur Verwirklichung des Allgemeinen Priestertums heraus.

Teamstruktur umgesetzt ist. Diese Struktur gewährleistet eine fortwährende Multiplikation der Arbeit, indem die Teamleiter nicht nur leiten, sondern auch weitere Leiter hervorbringen. Die Strukturen der Gemeinde werden so aufgebaut, dass sie der Selbstorganisation der Gemeinde als Organismus dienen.

Je mündiger eine Gemeinde ist, desto mehr Wachstumspotential wird sie entfalten.

Die Untersuchung beweist, dass ein Gemeindeaufbau auf der Grundlage des Allgemeinen Priestertums wesentlich zur Mündigkeit und damit zum qualitativen Wachstum des Einzelnen wie auch der Gemeinde beiträgt –

was schließlich im Zusammenhang auch das quantitative Wachstum der Gemeinde fördert. Je mündiger eine Gemeinde ist, desto mehr Wachstumspotential wird sie entfalten. Es wird

Erste internationale VEM-Konsultation zu „alleinstehenden Frauen“

Beate Fűßer

Beate Fűßer (geb. 1963) war u.a. von 1991-1999 in der Erwachsenenbildung in Kenia tătig. 2006 erwarb sie einen M.A. Interkulturelle Studien (CIU). Heute arbeitet sie in der Schulsozialarbeit Frankfurt a.M. Email: kalluun@web.de.

Auf Einladung der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM) trafen sich vom 11.- 18. Oktober 2013 insgesamt 21 Verantwortungsträgerinnen der VEM-Kirchen in Afrika, Asien und Deutschland¹ zu dem Thema „Herausforderungen und Chancen von alleinstehenden Frauen in Kirche und Gesellschaft“. VEM-Generalsekretär Rev. Fidon R. Mwombeki beauftragte die Delegierten das Wissen zu sammeln, das fehlt, um Alleinstehende adäquat im Leib Christi zu integrieren.

1. Internationale Situation von Single Frauen

Drei Referate, Bibelarbeiten und Arbeitsgruppen bildeten die Diskussionsbasis zum Thema. Als Single Frauen wurden solche definiert, die geschieden, verwitwet, alleinstehend mit oder ohne Kind sind, also ohne Ehepartner leben.

1.1 Alleinstehende Frauen in Afrika

Helen Kijo-Bisimba,² Vertreterin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania, hielt den Hauptvortrag „*The socio-*

cultural and economic conditions of Single Women in Africa and the response of the churches and government“. Anhand des aktuellen Menschenrechtsberichtes³ und Forschungsprojekten⁴ konnte sie differenziert Probleme von Singles benennen. Traditionelle patriarchalische wie religiöse Prägungen in Gesellschaft und Kirche betreffen besonders Frauen, die nicht die klassische Rolle als Ehefrau und Mutter leben.

Menschenrechts- und Körperverletzungen

Junge Mädchen, die aufgrund von sexueller Gewalt schwanger werden, erleben gesundheitliche und psychische Herausforderungen. Witwen, die oft für den Tod des Partners verantwortlich gemacht werden, erleben Zwang zur rituellen Reinigung und sofortigen Wiederheirat. Dabei kommt es zu Menschenrechtsverletzungen gegenüber alleinstehenden Frauen wie Körperverletzung bei gewissen Riten. Landesgesetze, zum Beispiel das Erbrecht von Witwen, und traditionelle Alltagspraxis klaffen oft stark auseinander. Die Diskriminierung von Alleinstehenden in der Gesellschaft fordert eine angemessene Reaktion der Kirche.

Stigma Kinderlosigkeit

Die Ursache der steigenden Single Zahlen sieht Kijo-Bisimba in der patriarchalischen Tradition und deren Lebensbeurteilung. Aus afrikanischer Sicht spielt

1 VEM ist ein Evangelischer Kirchenverband von sechs deutschen Evangelischen Landeskirchen sowie 16 Kirchen in Asien und weiteren 13 Kirchen in Afrika.

2 Kijo-Bisimba ist Juristin und stellvertretende Direktorin des Legal and Human Rights Centre (LHRC) Dar es Salaam. www.humanrights.or.tz.

3 www.humanrights.or.tz/reports mit dem aktuellen Tanzania Human Rights Report 2012 vom 30. April 2013.

4 Njeri Kang'ethe, *The Unmarried African Female: Does She Have any Rights?* <http://www.crvo.org/book/Series02/II-10/CH7.htm> vom 17. Juli 2013.

Mutterschaft eine große Rolle. Das Leben ohne Ehepartner ist toleriert, Kinderlosigkeit jedoch nicht, wie die rituelle Praxis zeigt. Kijo-Kisimba sprach aufgrund ihrer internationalen Mitarbeit in Menschenrechtskommissionen. Sie rief Regierungen und Kirchen auf, die Menschenrechtsverletzungen gegenüber alleinstehenden Frauen, die Diskriminierung und Stigmatisierung sowie den Missbrauch ihrer Rechte zu beenden. Die Kirche ist aufgerufen

„... to broaden its work to greater justice by getting involved more in human rights advocacy and to shy away in taking part on practices which dehumanise single Women...“.

1.2 Alleinstehende Frauen in Asien

Liza B. Lamis, Theologin der Vereinigten Christlichen Kirche der Philippinen, beschrieb die asiatische ledige Frau anhand der sozialen Lokalisierung. Das führte zu Fragen der Gleichstellung, der Diskriminierung, des Arbeitsmarktes, der Arbeitsmigration und der sexuellen Ausbeutung im internationalen Menschenhandel. Frauen partizipieren stabil am Arbeitsmarkt, jedoch vorwiegend im Dienstleistungs- und Niedriglohnssektor unter der Armutsgrenze. Trotzdem schultern sie die Hausarbeit. Gewalt gegen Frauen ist ein häufiges Phänomen, dabei sind die Täter meist Intimpartner in der Familie. Gesellschaftlich ist diese Gewalt akzeptiert, denn die weibliche Sexualität wird in Asien von den Männern der Familie kontrolliert (Jungfräulichkeit, Inzest).

Analphabetinnen und Akademikerinnen

Viele Asiaten sind Analphabetinnen⁵ ohne Chance auf Bildung. In Hong Kong jedoch leben viele Akademikerinnen,

5 Von 774 Mio erwachsenen Analphabeten sind zwei Drittel Frauen.

ohne Chance auf Ehe und Kinder aus dem eigenen Kulturkreis, weil Männer eher eine ungebildete Frau wählen. Diese Frauen haben sehr gute Berufe und als Christinnen engagieren sie sich in Gemeinden. Ihnen stellt sich die Frage der Altersversorgung und des sozialen Lebens ohne Mann und Kinder. Sie stehen Herausforderungen gegenüber, die es bisher nicht gab. Aufgrund der prägenden asiatischen Tradition werden Jungen bevorzugt; Kinderheirat und Kinderprostitution sind alltäglich. Bis heute ist es in Nord Sumatra und Indonesien eine Schande, Single zu sein. Kinderlose Frauen gelten als verflucht. Single-Töchter sind eine Schande auch für Familien in der Kirche.

Alleinleben ist keine akzeptierte Option

Lamis erklärte:

In unserer Kultur ist das Alleinleben niemals eine Option. Kirche und Gesellschaft klagen gleichermaßen über Frauen, die mit 28 Jahren noch alleine sind. Selbst wenn die Frauen einen akademischen Abschluss haben und in einem prestigeträchtigen Job gutes Geld verdienen, denken die Menschen: Diese Frau ist nicht vollständig.⁶

Die Diskriminierung der Alleinstehenden ist in der Kultur verankert. In der Vereinigten Methodistischen Kirche (UMC) sind junge ledige Diakoninnen sehr beliebt. Als Pastorinnen jedoch werden Verheiratete bevorzugt. Das UMC-Kirchenrecht verpflichtete ledige Diakoninnen bis vor kurzem zu vier Jahren voller Arbeit, bevor Urlaub (zu Studium oder Heirat) genommen werden durfte.

Lamis fordert Regierungen und Kirchen auf sich für Geschlechter-Gerechtigkeit einzusetzen und Menschenrechtsverlet-

6 <http://www.vemission.org/startseite/news-detailansicht/archive/21/october/2013/article/singles-wollen-sich-vernetzen.html>. Pressemeldung von Annette Lübbers am 21.10.2013.

zungen gegenüber Frauen nicht zu dulden. Sie ermutigte, die CEDAW (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*)⁷ zu implementieren und sozialpolitisch tätig zu sein. Sie beendete ihren Vortrag mit den positiven Richtlinien der UMC, diese Kirche

... bestätigt die Integrität einer Single-Person, lehnt alle sozialen Praktiken der Diskriminierung von Singles ab, sowie alle ... Vorurteile gegen Singles, weil sie unverheiratet sind.⁸

1.3 Alleinstehende Frauen in Deutschland

Beate Ludwig, Gender- und Gleichstellungsbeauftragte der Evangelischen Kirche im Rheinland, schilderte die Situation der alleinstehenden Frauen in Deutschland und begann mit der Diakonissenbewegung, die ledigen Frauen eine respektierte und in Glauben und Kirche gegründete Lebensform gab. Die Zunahme der Single-Haushalte heute begründet sie mit dem Einfluss des Feminismus, der Familienplanung und den steigenden Scheidungszahlen. 20 % der Bevölkerung lebt in Ein-Elternteil-Familien. Single Frauen leben eher unter der Armutsgrenze und erleben schwierige ökonomische Situationen, da sie häufiger in schlecht bezahlten Berufen arbeiten.

Gesellschaftsbeitrag lediger Frauen

Kinderlosigkeit wird auch als Vernachlässigung des Beitrages zur Gesellschaft gesehen, ungeachtet dessen, was kinderlose Frauen im Berufsleben leisten, wel-

che Verantwortung sie tragen oder welchen Steueranteil sie zahlen und so die Sozialleistungen von Familien mittragen. Dazu sind ledige Christinnen stark ehrenamtlich und sozial engagiert und leisten so ihren Beitrag zur Gesellschaft, der in dieser Intensität von Müttern nicht geleistet werden kann.

Trotz Gleichberechtigung von Verheirateten und Ledigen ist eine ungleiche Behandlung von alleinstehenden Frauen festzustellen. Seit der Ordination von Frauen für den Pfarrdienst (1967), werden zum Beispiel verheiratete Pastorinnen den Ledigen vorgezogen. Während die Verheiratete und Alleinstehende gleiches Bruttogehalt beziehen, hat die ledige Frau aufgrund der Steuersätze ein geringeres Nettogehalt – ohne zweites Haushaltseinkommen. Das verursacht einen niedrigeren Lebensstandard von Single Frauen.

Diskriminierung von Alleinstehenden in Kirchen ist ein Grund, weswegen diese häufig fern bleiben. Ledige Frauen werden mitunter als Bedrohung für Ehepaare gesehen. Ludwig forderte auf, offen diese Themen anzusprechen, die verhindern, dass Single Frauen denselben Respekt und Lebensstandard genießen wie Verheiratete.

2. Biblische Impulse für Alleinstehende

Drei Bibelarbeiten und Gesprächsgruppen vertieften die Reflektionen zum christlichen Menschenbild.⁹

2.1 Gemeinsam versöhnt überleben

Liza B. Lamis forderte in der Bibelarbeit zu Sarah und Hagar (Gen. 16, 1-16 und Gen. 21,1-21) heraus, die eigene Haltung gegenüber anderen Frauen im nahen

7 Die CEDAW 1989 wird in Asien von folgenden Ländern in die Landesgesetzgebung integriert: Thailand, Vietnam, Indien, Bangladesch, Indonesien.

8 Sozialrichtlinien einer fürsorglichen Gemeinschaft innerhalb der UMC, 2013 – 2016, Paragraph 161.

9 Die Diskussionen basierten u.a. auf Gen. 1,28; Gal. 3,26-28; Sprüche 31,8-9 und Apg. 6,1.

Umfeld zu beachten und Wege der Versöhnung zu finden. Frauen können sich ermutigen und versöhnen, trotz verschiedener Gaben und Lebensformen, so wie Gott jede ermutigt.

2.2 (Rechts-)Schutz für Witwen

Heike Walz¹⁰, ermutigte anhand der bitenden Witwe (Lk 18, 1-8), die legalen Möglichkeiten zu nutzen und ausdauernd an Veränderung zu arbeiten. Am griechischen Wort *chera*, das übersetzt „verwitwet, getrennt oder geschieden,“ manchmal auch „nie verheiratet“ bedeutet, zeigt sich, dass es in biblischer Zeit die Entscheidung zum zölibatären Leben als *chera* wohl gab. Die Ethik der Thora gebietet: Keine Witwen zu unterdrücken oder auszubeuten (Ex 22, 21-22) und Jahwe gilt als Richter der Witwen und Beschützer der Rechtlosen (Ps. 68, 6-7). Ebenso soll die Kirche Schutz bieten. Der prophetische Dienst der bittenden Witwe ist dabei exemplarisch.

2.3 Risiko politischer Unkorrektheit

Joyce Kibanga aus Tansania ermutigte durch die Bibelarbeit zur „prophetischen Salbung“ Jesu durch Maria (Joh 12, 1-8.), trotz des Risikos politischer Unkorrektheit, Gesellschaft aus dem Glauben heraus zu verändern. So wie Marias Handeln gegen die damalige Tradition verstieß, ist es heute nötig, dass die Kirche die Gesellschaft nach Gottes Ideen transformiert.

3. Internationaler Erfahrungsaustausch

Die Diskussionen zum kulturellen Kontext zeigten, dass die Delegierten aus Asien vorwiegend nie verheiratete Pastorinnen ohne Kinder waren, die Dele-

gierten aus Afrika jedoch meist alleinerziehende Mütter. Eine den Genozid überlebende Rwandesin sorgt für sieben Waisenkinder und ist alleinerziehende Mutter – ohne leibliche Kinder. Kulturell ungeschützt, findet sie in Gott existentiellen Halt.

3.1 Ehelosigkeit in der Kirche

Die Diskriminierung von alleinstehenden Frauen in der Kirche wird deutlich durch den Ausschluss von schwangeren Singles von der Kirchenmitgliedschaft, die Verweigerung der Taufe oder Segnung eines Kindes einer ledigen Mutter, der Verweigerung des Abendmahls und der Gemeindemitarbeit für Geschiedene, die Demütigung von Kinderlosen oder der Zwang zur Heirat oder Wiederheirat von Witwen.

3.2 Ehelosigkeit juristisch

Die Rechtslage für Ledige zeigte große Unterschiede. Auf den Philippinen gibt es kein Gesetz, das Scheidungen regelt. In Kamerun steht eine Witwe erst an vierter Stelle im Erbrecht¹¹ des Vermögens ihres Mannes. In Indien erhalten Witwen ihre gesetzliche Witwenrente, aufgrund von Korruption meist nicht. Einer Konferenz-Teilnehmerin wurde die Einreise nach Deutschland verweigert, was die Probleme von Single Frauen spiegelt.

3.3 Ökonomische Aspekte von Singles

Eine gemeinsame Erfahrung von ledigen Frauen ist es, dass es schwer ist, gerecht bezahlte Arbeit zu finden. Existentielle Notlagen führen in Zwangsarbeit. Medizinische Versorgung ist für viele Unver-

10 Heike Walz ist Lehrstuhlinhaberin an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

11 Eine Witwe erbt an vierte Stelle, d.h. zuerst erben die Kinder, dann die Eltern, danach die Geschwister des Verstorbenen und an letzter Stelle die Hinterbliebene.

heiratete nicht abgedeckt. Sie leben oft auf niedrigerem Lebensstandard als Verheiratete und ihr Prozentsatz unter der Armutsgrenze ist höher.

3.4 Soziale Aspekte Alleinstehender

Die psychosozialen und emotionalen Bedürfnisse alleinstehender Frauen sind in der Gesellschaft ein Tabu. Ein alltägliches Problem von Single Frauen ist der gesellschaftliche Druck zu Partner- und Mutterschaft. Das führt zu unpassenden Eheschließungen und Scheidung. Emotional wird die eigene Kinderlosigkeit als Trauerprozess über Jahre erlebt. Single Frauen werden eher sexuell belästigt oder missbraucht. Fast überall wird Ledig-Sein als „nicht normal“ gesehen und auch in Kirchen wird oft vermittelt, dass ein Leben als Alleinstehende nicht erfüllt sein kann.

4. Initiativen Alleinstehender

Drei Single-Initiative sollten vorgestellt werden. Da einer der Referentinnen aus Afrika die Einreise nach Deutschland nicht gestattet wurde, fehlte ihr Beitrag. Sita Jayatilaka von Methodisten-Kirche in Sri Lanka präsentierte ihre Arbeit als Juristin an der Seite von unterdrückten und missbrauchten Single Frauen im harten Kampf gegen Menschenrechtsverletzungen. Die Autorin stellte die *emwag*-Initiative¹² vor, die Gemeinschaft von Alleinstehenden fördert.

5. Erklärung und Vernetzung

In einer gemeinsamen Erklärung beschlossen alle Anwesenden, ihre Stimme zu erheben und in gesellschaftlichen, beruflichen und kirchlichen Netzwerken Lobby- und Projektarbeit für alleinstehende Frauen zu leisten, um die sozialen,

12 *Emwag* steht für „es muss was anderes geben“. Siehe: www.emwag.de.

ökonomischen und geistlichen Bedürfnisse der Frauen offen anzusprechen.

Appell an die Kirchen

Abschließend appellierten die Frauen an die Kirchen, alle Menschen unabhängig von ihrem Stand ernst zu nehmen. Dazu sollten Studien über alleinstehende Frauen, deren Bedürfnisse und Fragestellungen durchgeführt werden, um die Abwesenheit lediger Frauen in Kirchen zu reduzieren. Kirchenordnungen sollten überarbeitet werden, um den Schutz von Singles zu sichern. Es gibt Bedarf an Beratungsstellen für ledige Frauen in Krisen sowie praktische Hilfe für sicheres Wohnen, Erwerbstätigkeit, medizinische Versorgung etc. Die Kirche kann mit einer „Single-Theologie“, die das Ledig-Sein bestätigt, Advokat zur veränderten Haltung gegenüber Alleinstehenden sein.

6. Auswertung

Es war ein Privileg, an dieser Konsultation teilzunehmen und an der Erklärung mitzuschreiben. Die gute Gabe der Ehelosigkeit war spürbar. Bedauerlich war, dass die zwei deutschen Referentinnen verheiratet waren, während alle anderen Referentinnen selbst Singles waren. Das bestätigt die Erfahrung von Single Frauen übergangen zu werden. Zugleich zeigt sich, dass Single-Sein in der deutschen Kirche noch kein Thema ist.

Die Situation der ledigen Frau verdeutlicht, dass interkultureller Gemeindebau konkrete Gesellschaftstransformation braucht, sodass das gesellschaftliche Leben von Singles durch Gottes Geist positiv geprägt wird. Die Tagung war sehr ermutigend und die Dokumentation¹³ wird lesenswert sein.

13 Tagungsdokumentationen wird in gedruckter Form bei der VEM in Wuppertal und unter <http://www.vemission.org/en/about-uem/downloads.html> zu erhalten sein.

Rezensionen

Henning Wrogemann, *Missionstheologie der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen.* (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft 2) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 488 S. 29,99 Euro

„Der christlichen Religionsformation eignet seit ihren Anfängen ein missionarischer Charakter, da sich ihre Botschaft gleichermaßen an alle Menschen richtet. Dieses grenzüberschreitende und transformierende Wirken ist Gegenstand des Fachs Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft. Wie aber geschieht ‚Mission‘? Wie wird sie begründet, welche Ausdrucksgestalten findet sie und nach welchen Zielvisionen richtet sie sich aus? ...“ Mit diesen Worten beginnt der jetzt erschienene 2. Teil von Henning Wrogemanns dreiteiligem „Lehrbuch der Interkulturellen Theologie/Missionswissenschaft“, und der einleitende Satz ist wahrhaft Programm, das der Autor in seiner Vielgestalt und im ökumenischen Horizont entfaltet: Die Zeit der großen Missionstheologischen Entwürfe sei vorbei; Missionstheologie könne heute nur noch „kontextuell, fragmentarisch und damit skizzenhaft betrieben werden“ (24).

Wrogemann beginnt mit einem kurzen Abriss der Missionsgeschichte (Kap. 1), um sich dann auf die letzten 100 Jahr zu konzentrieren: Gustav Warneck, Karl Hartenstein, Walter Freytag, Johann C. Hoekendijk, und insbesondere die großen Themen der neueren Weltmissionskonferenzen bis aktuell Busan 2013.

Im 2. Kapitel beschreibt er das zeitgenössische römisch-katholische und orthodoxe Missionsverständnis – hier wächst das Buch zu faszinierender ökumenischer Breite – um anschließend auf die nordamerikanischen (freikirchlichen)

Protestanten (Donald McGavran, Bill Hybels, Rick Warren), das Church Planting Movement der britischen Anglikanischen Kirche und die Pfingstbewegung einzugehen.

Im 3. Kapitel („Kontinente – Kontexte – Kontroversen“) diskutiert der Autor einige Querschnittsthemen: Befreiungstheologien (Jon Sobrino, Reich Gottes, Basisgemeinden), Armut und Reichtum (Aloysius Pieris, Enoch Adeboye, Prosperity Gospel), Krankheit und Heilung, (medizinische Mission, Exorzismus, Diakonie, Denise Ackermann), Interreligiöser Dialog (Dialoginitiativen, M.M. Thomas, Theo Sundermeier, Konvivenz); Versöhnung und Konfliktbewältigung (Robert Schreiter, Wahrheits- und Versöhnungskommissionen); Frauenthemen (Beitrag von Missionarinnen, feministische Missionstheologien, Empowerment) sowie Konversion & Religionswechsel (Religionssoziologie).

Im 4. Kapitel wendet sich Wrogemann den aktuellen deutschen Kontexten in den Evangelischen Landeskirchen zu (Säkularisierung, missionarischer Gemeindeaufbau, Gemeindeentwicklung, Regionalisierung der Dienstleistungen, Parochie und Funktionsdienste, Theorie kirchlicher Orte, milieutheoretische Ansätze, Gemeindeneugründungen, Glaubenskurse), um im 5. Kapitel seine Missionstheologie als „oikumenische Doxologie“ zu formulieren: die Verherrlichung Gottes als Grundlage und Ziel der Mission (413). Christen benötigten eine „Vergewisserung ihrer geistlichen Grundlagen“ (405), dann könnten sie auch „das Thema Mission ... in seiner befreienden Wirkung erfahren“ (405). Gotteslob als „Quelle der Kraft“ (415), „gemeinschaftlich-leibliche Erfahrung“ (417) und in seiner „identitätsstiftenden Bedeutung“ (419). Wrogemann fasst zusammen: „Christliche Mission gründet im Gotteslob und zielt auf die Vermeh-

rung des Gotteslobs aus dem Mund seiner erlösten Geschöpfe“ (409). Dies könne nur in Solidarität (Ethik) (424f), kultureller Vielfalt (426f), partnerschaftlicher Zusammenarbeit (428f) und mit ökologischem Bewusstsein (429) geschehen, und gerade daran erweise sich dieser Entwurf als kontextuell und interkulturell anschlussfähig sind (410).

Im letzten Kapitel geht Wrogemann auf aktuelle Chancen ein, wie internationale Begegnungsreisen und Jugendfreiwilligendienste (434), Migration und Migranten Gemeinden (439), um mit den Herausforderungen des modernen Pfarrerberufs abzuschließen (435) und dafür eine Zukunftsvision zu skizzieren (436f): Wertschätzung der Laienmitarbeiter, eine Kultur der Ermutigung, neue Formen der Pfarrerausbildung und Gemeinden.

Das Werk ist eine immense Fundgrube für vielfältige Aspekte der Mission im ökumenischen Horizont, auch wenn sich der Autor auf die doxologische Begründung der Mission und einige Querschnittsthemen beschränkt, wobei beispielsweise bei Sobrinos Theologie der Befreiung eine kritische Diskussion entfällt (S. 287). Zuweilen verallgemeinert der Autor den Missionsbegriff auf merkwürdige Weise (S. 355f); hin und wieder blitzen auch klassische Klischees über Kurzzeitler (368) und „us-amerikanische Fundamentalisten“ (328) durch. Pentekostale Frömmigkeit und ihre Missionsbewegungen beschreibt Wrogemann recht wohlwollend (239-64) – wenn auch gelegentlich ein rationalistisches Weltbild durchschimmert, als könne er sich ein übernatürliches Eingreifen Gottes nicht vorstellen (259). Einige Praxisbeispiele aus dem Globalen Süden (z.B. Nigeria, Indien, Sri Lanka, Philippinen, Pakistan) beleben das Arbeitsbuch, doch wirken sie zuweilen zufällig und selektiv (227, 288f, 338) – da hätte ein größerer Überblick über typische Trends gut getan.

Während Wrogemann die großen Themen der Weltmissionskonferenzen ausführlich diskutiert, werden die Lausanner Bewegung und World Evangelical Alliance nur in wenigen Sätzen (meist in Fußnoten) abgehandelt. Die evangelikale Missionsbewegung und -theologie (inklusive Landeskirchlicher Pietismus) wird nicht erwähnt, obwohl sie die Mehrheit der evangelischen Missionsbewegung darstellt. Die Kapstadt-Erklärung der Lausanner Bewegung 2010 wird in einer Zeile (166) abgehandelt, und die missionstheologischen Arbeiten von WEA und Lausanne Kommissionen beispielsweise zu Oralität, Urbanität, elektronische Medien, Flüchtlingen, Partnerschaft, *Social Justice*, etc. nicht einmal erwähnt. Ebenso wenig die großen Missionsbewegungen des Globalen Südens wie COMIBAM, EMS/ECWA, PMA, 24/7, etc. und ihre missionstheologischen Beiträge.

Das Literaturverzeichnis ist sehr umfangreich, eine wahre Fundgrube, doch finden sich darin kaum evangelikale Autoren – nicht einmal J. Mandryks enzyklopädisches „Operation World“ 2010 ist dort zu finden, obwohl Wrogemann sich um demographische Angaben bemüht. In dieser Hinsicht weist das Buch erhebliche Lücken auf. Evangelikale Leser können jedoch mit diesen Leerstellen leben, da sie in diesem Bereich allgemein gut informiert sind. Diese Lücken sind jedoch auch eine Anfrage an uns, in wieweit wir zitierfähig sind und in relevanten Fachzeitschriften publizieren. Trotz der Einschränkungen ist das Buch allen sehr zu empfehlen, die sich einen Überblick über aktuelle interkulturelle Theologien im ökumenischen Kontext verschaffen wollen.

*Dr. Detlef Blöcher, Missionsleiter,
Deutsche Missionsgemeinschaft (DMG),
Sinsheim.*

Boris Paschke, *Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount: A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5–7 in the Light of Matthew's View of Mission* (NTA.NF 56) Münster: Aschendorff, 2012. Xi + 286 S., 50 €.

Der Missionsbefehl am Ende des Matthäus-Evangeliums (im Folgenden Mt Ev) ist zweifellos einer der Schlüsseltexte für die Mission der Kirche. Mehrere Studien haben gezeigt, wie sehr der Missionsbefehl in Mt 28 mit dem gesamten MtEv verknüpft ist (etwa F. Hahn, P. Stuhlmacher). Ferner wurde immer wieder im MtEv die Spannung zwischen partikularen, exklusiv auf Israel bezogenen und universalen Aussagen beobachtet, die die weltweite Ausbreitung des Heils im Blick haben. Dabei blieb die Bergpredigt bisher weitgehend unberücksichtigt, obwohl gerade sie als Jüngerbelehrung *par excellence* Aufmerksamkeit verdient hätte. Die vorliegende Studie (Doktoraldissertation 2009, ETF Leuven, Martin I. Webber) des an der EFT in Leuven, Belgien, lehrenden Boris Paschke gilt den Aussagen der Bergpredigt, die auf diese universale Perspektive hindeuten. Nach knapper Schilderung der Problemlage und einem Forschungsüberblick skizziert Paschke zunächst die angewandte Methodik des *narrative criticism*, einem aus der Literaturwissenschaft stammendem Instrument, dass sich insbesondere für Erzähltexte eignet. Paschke plädiert für dessen Anwendung, da die Bergpredigt als nicht-narrativer Text nicht für sich stehe, sondern integraler Bestandteil der Erzählung sei (für das gesamte Evangelium ist die Methodenwahl sicher weiterführend, im Lehrtext der Predigt hilft sie nur bedingt weiter und tritt entsprechend in den Hintergrund). Ferner geht es einführend um die Adressaten der Bergpredigt.

Der Hauptteil des Bandes untersucht Mt 5,13-16. Die geforderten guten Werke sind die Mittel des universalen Dienstes

der Jünger an den „Menschen“ im Allgemeinen, d.h. Juden und Heiden. Ferner beleuchtet Paschke Inhalt, Ziel und Umfang dieses Dienstes. Von Mt 4,13–17 her ist die Aufforderung an die Jünger „Licht der Welt“ zu sein als universale zentrifugale Bewegungsrichtung zu verstehen und nicht im Hinblick auf die eschatologische Völkerwallfahrt zum Zion (damit werden die Jünger schon vorösterlich im unmittelbaren Anschluss an die Bergpredigt zu Gesandten und Herolden der Gottesherrschaft vor den Völkern, nicht nur im Hinblick auf den späteren Missionsbefehl). Die drei Hinweise auf Heiden in Mt 5,47; 6,7f und 6,31f als Ausdruck der Haltung Jesu Heiden gegenüber sind negative Aussagen über Heiden und nicht als Ausdruck von Partikularismus zu verstehen. Hier sieht Paschke impliziten Universalismus: das anders bestimmte Leben der Jünger Jesu soll die Heiden auf den himmlischen Vater verweisen. Die Aussagen in Mt 7,6 über „das Heilige“ und die Perlen, die nicht den Hunden gegeben bzw. vor die Säue geworfen werden sollen, sind metaphorisch zu verstehen. Dabei handelt es sich um die guten Werke der Jünger verbunden mit erläuternder Belehrung. Bei den „Hunden“ und „Schweinen“ handelt es sich nicht um Heiden, wie oft angenommen, sondern um gefährliche politische und religiöse Führer Israels, die von der Mission der Jünger ausgenommen werden. Da das Gebot nicht die Heiden im Blick hat, ist es kein Ausdruck von Partikularismus. Zu den auf Jesu Lehre hörenden Menschen und ihnen geltenden Verheißungen nach Mt 7,24f gehören auch Heiden, so Mt 4,25, die zentripetal von der Lehre Jesu angezogen werden.

Abschließend skizziert Paschke den Universalismus der Bergpredigt im Gesamtzusammenhang der Erzählung sowie die Unterschiede zwischen der auf Israel beschränkten partikularen Mission Jesu (1,21; 2,6; 4,23–25; 7,24–27; 15,24 – die

Erzählung bleibt nicht bei der Abweisung der Syrophönizierin stehen, sondern endet mit deren Heilung!) und den „drei Phasen“ der Mission der Jünger Jesu. Paschke unterscheidet eine anfänglich zunächst universale Phase (Hinweise in Mt 4,18; 4,23–25; 5,13–16; 7,28–8,17; 8,18–34; 9,1–34 und 9,34–10,4), der eine partikulare Interimsphase in Mt 10,5–28,17 folgt und einer Phase der universalen Öffnung mit dem Missionsbefehl am Ende des MtEv. Damit ist die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus zutreffend beschrieben, auch wenn die partikulare Phase noch nicht ausreichend erklärt ist (vgl. S. 227–229; Paschke führt theologische und pragmatische Gründe an, er distanziert sich von der verbreiteten heilsgeschichtlichen Erklärung).

Bei einigen Anfragen im Detail kann Paschke überzeugend zeigen, dass bereits die Bergpredigt universale Elemente beinhaltet, die sich in den universalen Anfang und das Ende des Evangeliums einfügen. Die hier dargestellte Bewegung (universaler Anfang, zwischenzeitliche Einschränkung, abschließende universale Öffnung) zeigt, dass der nachösterliche Missionsauftrag Jesu fest im Leben und Dienst Jesu, aber auch der vorösterlichen Unterweisung und Nachfolgeethik Jesu verankert ist.

*Prof. Dr. Christoph Stenschke,
Dozent, Forum Wiedenest.*

Claudia Währisch-Oblau, *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing back the Gospel*, Leiden: Brill, 2012; 428 Seiten, 35 Euro.

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung einer Heidelberger Dissertation von 2007. Es analysiert das Selbstverständnis der Pastoren pfingstlich-charismatischer Migrationskirchen aus Asien, Afrika und Lateinamerika in

Deutschland, geht dabei aber auch auf die Integrations- und Zusammenarbeitsbemühungen der traditionellen einheimischen Kirchen ein. Dabei liegt der Fokus auf Deutschland, vor allem Nordrhein-Westfalen, es werden aber auch kurze Überblicke über die Situation in anderen europäischen Ländern (Holland, Frankreich, England, Italien) gegeben. Der Text ist vollständig auf Englisch verfasst, um eine Rezeption über Deutschland hinaus zu erleichtern.

Die ersten beiden Kapitel erläutern die Methodik der Studie. Sie konzentriert sich auf die Auswertung von 24 ausführlichen und 80 kürzeren Interviews mit Pastoren und (zwei) Pastorinnen von Migrationskirchen. Die Studie ist eingebettet in die teilnehmende Beobachtung im Rahmen mehrjähriger persönlicher Kontakte mit den Gemeinden und ihren Leitern. Die Interpretation folgt einem konstruktivistischen Ansatz: Es geht darum, zu verstehen, wie die Migranten ihre Rolle als Pastoren und Missionare konstruieren, nicht ob diese Konstruktionen historisch zutreffend sind (S. 25). Im Gegensatz zu funktionalistischen Ansätzen der Religionsforschung, bei denen religiöse Verständnisse psychologisch oder soziologisch gedeutet werden und die die Autorin als reduktionistisch bewertet, möchte die Studie die religiösen Motivationen als solche ernst nehmen. Ein Ziel der Studie ist es, die gängige europäische Fremdsicht auf die Migranten als „Opfer“ aufgrund ihrer Selbstsicht als religiös selbstbestimmt Handelnde zu hinterfragen (S. 26–32).

Konkreter Hintergrund der Studie ist das 1998 begonnene Kooperationsprogramm der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) zur Förderung der Zusammenarbeit zwischen Migrationskirchen und traditionellen deutschen Kirchen. Die in diesem Zusammenhang erstellte Datenbank von 431 beteiligten Migrationskirchen diente als Basis der Untersuchung. Anhand ausführlich reflektierter Krite-

rien (S. 36-47) wird gezeigt, dass über Zweidrittel (S. 291) dieser Gemeinden dem pfingstlich-charismatischen Spektrum zuzurechnen sind. Schwieriger sei die Beschreibung im Blick auf die Herkunftsländer, da viele Gemeinden sich als „international“ bezeichnen (S. 48). Die größte Gruppe von Kirchen kommt aus dem afrikanischen Bereich, die zweitgrößte Gruppe aus Asien. Lateinamerikanische und nahöstliche Gemeinden stellen einen kleinen Anteil dar. Während die Kirchen mit afrikanischer Mehrheit meist multiethnisch zusammengesetzt sind, sind asiatischen Kirchen eher monokulturell (Sprache als Maßstab).

Die Kapitel drei bis fünf thematisieren die inhaltlichen Schwerpunkte und Ergebnisse der Interviews. Das dritte Kapitel widmet sich der Selbstsicht der Missionare als Pastoren. Sie sehen sich als „Vater“, „Hirte“ und Vermittler zwischen Gemeinde und Gott („mediator“). Diese Autorität wird durch eine besonderen Ruf initiiert und durch ein vorbildliches und opferbereites geistliches Leben unterstrichen und erhalten. Das vierte Kapitel thematisiert den Auswanderungsprozess im Selbstverständnis der Migranten. Sie verstehen die Migration als Ausdruck, Vorbereitung oder Folge einer göttlichen Berufung. Hier durchbricht das Buch gelegentlich die rein konstruktivistische Beschreibung mit kritischen Einschätzungen. So wird beispielsweise kommentiert, dass das (erfahrungsgemäß schwierige) Erlangen eines Visums in der Interpretation der Migranten oft unrealistisch einfach dargestellt worden sei, um so den göttlichen Ruf zu unterstreichen (z.B. S. 181): „Das Problem dieses Ansatzes ist es, ..., dass die allzu realen Probleme sozialer, politischer und ökonomischer Ungleichheiten eher ausgeblendet werden zugunsten einer spiritualisierten Interpretation der Situation.“ (S. 318, Übersetzung FW).

Im fünften Kapitel geht es um das Missionsverständnis. Zunächst wird die Praxis beschrieben (Gebet, Straßenevangelisation, Traktate, Gospelkonzerte, soziale Projekte u.a.), dann die dahinterstehenden Konzepte herausgearbeitet. Dabei zeigte sich bei afrikanischen Pastoren teilweise eine „symbolic master map“ (S. 255), in der überraschenderweise eine quasi-koloniale Sicht vom christlichen Norden/Westen zum Ausdruck komme: „The old map still seems persistently dominant; it is only characterized as currently inaccurate“ (S. 269f). Europa wird aufgrund der missionarischen und kolonialen Vergangenheit als messianische Nation und Wohltäter Afrikas verstanden. Diese Rolle soll nun durch die *reverse mission* wieder hergestellt werden. Doch nicht alle Migranten teilen diese Sicht. Vor allem asiatische Leiter lehnen ein quasi-koloniales Europabild ab: „Indonesians have been called to be missionaries just as Europeans were, and colonial history does not establish any kind of divinely ordained European dominance“ (S. 270). Währisch-Oblau zeigt auf, dass mit diesen Sichtweisen nicht nur die westliche postkolonial-kritische Lesart der Missionsgeschichte relativiert, sondern auch die gesellschaftliche Deutung von Migration auf den Kopf gestellt wird. Migration wird nicht als Problem, sondern als missionarische Chance für Europa verstanden. Die Missionare sehen sich als Erwecker der schlafenden Kirchen Europas. Das Verständnis von Evangelisation und Mission weicht dabei allerdings deutlich vom ökumenischen Konsens ab: Statt einer sensiblen dialogischen Evangelisationspraxis stehen geistliche Kampfführung und konfrontative Predigt im Mittelpunkt (S. 271ff; vgl. 321). Während die evangelischen Landeskirchen die Missionsbemühungen der Migrationskirchen wenig ernst nähmen, bemühten sich evangelikale und freikirchliche Verbände um mehr missionarische Zusammenarbeit,

allerdings mit begrenztem Erfolg (S. 319). Auch hier sehe man die Visionen der Migranten mit einem gewissen Abstand und betone die Notwendigkeit weiterer Ausbildung und Integration in europäische Netzwerke (S. 320).

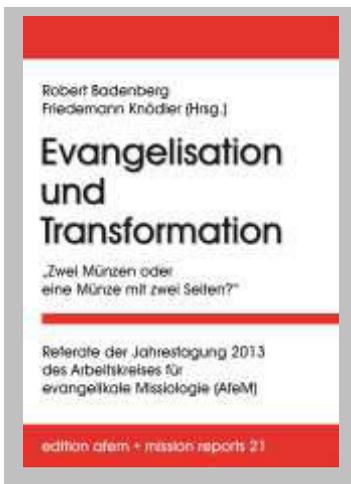
Im abschließenden sechsten Kapitel „Consequences“ (S. 305-336) werden Schlussfolgerungen für die Zusammenarbeit mit deutschen Kirchen anhand der Themenfelder Pastorenrolle, Einwanderung sowie Mission und Evangelisation in ekklesiologischer, gesellschaftlicher und theologischer Sicht diskutiert. Die deutlich gewordenen Kontraste zwischen Migrationskirchen und einheimischen Kirchen werden als Herausforderung und Chance verstanden. Wesentlich für eine positive Entwicklung sei die Erarbeitung einer biblischen „Theologie der Migration“ und Fremdlingsschaft (S. 316), in der Migration nicht als Problem, sondern als theologische Grundsituation der Kirche verstanden wird. So könnten gerade die deutschen *Kirchen* den Migrantkirchen als geistlichen Partnern auf dem gemeinsamen Weg mit einem ge-

meinsamen Auftrag begegnen und damit eine Rolle übernehmen, die von der Gesellschaft im Allgemeinen nicht wahrgenommen wird. Von hier ausgehend plädiert das Buch für einen gegenseitigen Lernprozess, in dem die europäischen Kirchen und Gemeinden lernen müssten, dass nicht sie allein das Christentum vertreten. Es sei an der Zeit, nicht nur eine Theologie der Mission, sondern auch eine Theologie des Empfangens zu entwickeln und in eine gemeinsame Praxis umzusetzen (S. 336). Dafür dürfte dann auch die kritische Auseinandersetzung mit problematischen Aspekten auf beiden Seiten eine wichtige Rolle spielen, die hier nur am Rande vorkam.

Das Buch bietet wichtige Einblicke und Analysen zur Theologie, Biographie und Praxis südlicher Missionare und Migrantpastoren in Deutschland und zeigt deutlich, wo Herausforderungen und Chancen für die kirchliche und missionarische Zusammenarbeit liegen.

Dr. Friedemann Walldorf, Dozent für Missionswissenschaft, FTH Gießen

Neuerscheinung in der *edition afem*:



R. Badenberg, F. Knödler (Hg.).

Evangelisation und Transformation.

„Zwei Münzen oder eine Münze mit zwei Seiten?“
Referate der Jahrestagung 2013 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie. edition afem. mission reports 21.
Nürnberg: VTR. 2013, 155 Seiten,
14,80 Eur[D]/ 15,20 Eur[A]/19,80 CHF

Zu bestellen direkt beim Verlag: info@vtr-online.de.
(Sonderrabatt für AfeM-Mitglieder und em-Abonnenten)

Aus dem Inhalt: Ulrich Parzany: Wir werden missional – und streichen evangelistische Dienste!? Tobias Faix: Dein Reich komme – Gesellschaftstransformation verstehen. Volker Gäckle: Die transformatorische Theologie im Licht des Neuen Testaments. Ron Kubsch: Wofür ist die Kirche da? Johannes Reimer: Evangelisation – Grund, Motiv und Ziel. Thomas Schirmacher: Das biblische Mandat, die Welt zu retten – innerlich wie äußerlich – ganz privat und ganz global. Marc Jost: Verhaltenskodex für christliche Entwicklungshilfe – Eine Initiative der Schweizerischen Evangelischen Allianz. Manfred W. Kohl: Biblical Stewardship – Biblische Haushalterschaft. Michael Diener: Schlusswort.

Verleihung des George W.-Peters-Praxispreises 2014

Während des Europäischen Missionskongresses *Mission Net* 2013 überraschte der AfeM im Plenum **Evi Rodemann**, die Direktorin von *Mission-Net*, mit dem „George W.-Peters-Praxispreis“ für die „Idee und erfolgreiche Umsetzung des europäischen Missionskongresses *Mission-Net* zur Förderung eines missionarischen, weltoffenen Lebensstils unter jungen Europäern“ (hier überreicht durch Thomas Schirmmacher und Markus Dubach vom AfeM-Vorstand).



Der George W. Peters-Praxispreis wird ab 2014 vom AfeM in Erinnerung an die Verdienste des Missiologen Georg. W. Peters um die deutschsprachige evangelikale Missiologie vergeben und tritt an die Stelle des bisherigen „George.W.-Peters-Förderpreises“. Damit sollen in Zukunft nicht nur Veröffentlichungen, sondern auch vorbildliche Projekte, Initiativen oder ein Lebenswerk ausgezeichnet werden können. Nähere Informationen zur Zielsetzung sowie zum Vorschlags- und Auswahlverfahren erfolgen in *em* und auf unserer Website (www.missiologie.org).

Verlag: Arbeitskreis für evangelikale Missiologie e.V. (AfeM), www.missiologie.org, **Geschäftsstelle**, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen. Tel. 0641-98689924 oder 0173-4929601 (vormittags), Fax 0228-9650389, info@missiologie.org. **Herausgeber:** Prof. Dr. Dr. Thomas Schirmmacher, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn (viSdP). **Schriftleitung:** Meiken Buchholz, buchholz@missiologie.org oder über die Geschäftsstelle; *Manuskripte zur Veröffentlichung bitte bei der Schriftleitung einreichen.* **Rezensionen:** Dr. Friedemann Walldorf, Walldorf@fthgießen.de. Bücher zur Rezension an: Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen. **Weitere Redaktionsmitglieder:** Prof. Dr. Bernd Brandl, Brunnenweg 3, D-75328 Schömberg, BuD. Brandl@t-online.de (Redaktionsleitung edition afem), Dr. Hanna-Maria Schmalenbach, Vöchtingstr. 4, 72076 Tübingen (Lektorat). **Verlag VTR/eda:** Thomas Mayer, Gogolstr.33, 90475 Nürnberg, vtr@compuserve.com. **Redaktionsschluss:** 6 Wochen vor Beginn des Erscheinungsquartals. *Beiträge für em werden mit Belegexemplaren honoriert.* **Bestellungen und Korrespondenz** betr. Versand und Abonnements bitte an die Geschäftsstelle richten. **Bezugspreis:** Jährlich (4 Ausgaben) € 17,- (Studenten die Hälfte). Für AfeM-Mitglieder ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag inkl. Luftpost enthalten. **Konten für em-Abonnenten:** Konto des AfeM bei der EKK, IBAN: DE 24 5206 0410 0000 416673, BIC-Code GENODEF1EK1. In der Schweiz: Konto CH81 0023 5235 5789 1940M bei der UBS (Postkonto-Nr. 80-2-2). *Mit Namen gezeichnete Beiträge müssen nicht unbedingt mit der Meinung der Schriftleitung und Redaktion übereinstimmen.*